

تَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ

عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها
في عصور الاجتهاد والنقل

بفلم

محمد رضا علي بكلي

المدرس في كلية الشريعة

قدم هذه الرسالة مؤلفها إلى مشيخة الجامع الأزهر للحصول على
شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وعلومه

س ١٣٦٢ هـ
س ١٩٤٣ م

هذه الرسالة نوقشت في ٤ مارس سنة ١٩٤٥ م
فالت أول امتياز في كلية الشريعة .

مطبعة الأزهر

١٩٤٧

تَعْلِيلُ الْأَحْكَامِ

عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها

في عصور الاجتهاد والتقليد

بـ

مُحَمَّدُ صَالِحُ بَكِّي

المدرس في كلية الشريعة

قدم هذه الرسالة مؤلفها إلى مشيخة الجامع الأزهر للحصول على
شهادة العالمية من درجة أستاذ في الفقه الإسلامي وعلومه

س ١٣٦٢ هـ . س ١٩٤٢ م

هذه الرسالة نوقشت في ٤ مارس سنة ١٩٤٥ م

فنالت أول امتياز في كلية الشريعة .

مطبعة الأزهر

١٩٤٧

فاتحة الرسالة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

• الحمد لله فاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلاً أولي أجنحة
مثنى وثلاث ورباع ، يزيد في الخلق ما يشاء ، إن الله على كل شيء قدير
ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ، وما يمسك فلا مرسل له من بعده
وهو العزيز الحكيم ، .

أحمدك اللهم حمد المؤمنين بجلالك وكمال سلطانك ، المعترف بتفردك بالإبداء
والإحكام لمخلوقاتك .

وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء ، وتاج الأولياء ، إمام المجتهدين ، وسيد الفقهاء
أجمعين ، الذي شرفته بخاتمة الرسائل ، وأكرمت به آخر الأمم في الوجود
فانتشلها من مهاوى الضلالة ، وتدرج بها في مدارج الهداية ، بعد أن فكّ سلاسل
الفساد ، وحطم قيود الذل والاستعباد ، وألغى نظام الطبقات ، فعمت
صلى الله عليه وسلم المساواة ، وأصبح الناس إخواناً في الله ، لا فضل لعربي
عجمي إلا بالتقوى ، ترفرف عليهم أعلام الأمان ، وقد زالت من نفوسهم بواعث
القلق والاضطراب ، وصار الجميع ينعمون برحمة الله ، تصديقاً لما نطق به الكتاب
الكريم . وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين . .

وأسألك يا مولاي هداية وتوفيقاً ، وأستلمحك الصواب فيما قصدت
وأعوذ بك من الخذلان ، ونزغات الشيطان ، وأعتصم بك ، فإنه لا عاصم من أمر
إلا أنت ، وأبرأ من كل حول وقوة إلى حولك وقوتك ، وأدعوك وأنت موث
الدعاء ، وإليك ينتهي الرجاء .

• ربنا أتم لنا نورنا واغفر لنا إنك على كل شيء قدير . • ربنا آتنا من لدنا
رحمة وهدياً ، لنا من أمرنا رشداً ، • ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير .

وبعد ، فلما شامت الإرادة الإلهية أن أجوز الامتحان التمهيدى لتخصص
المادة ، وكانت القوانين الازهرية تقضى على كل من أراد الحصول على شهادة
العالمية ، من درجة أستاذة فى الفنون التى تخصص فيها ، بأن يقدم رسالة فى موضوع ما
من تلك العلوم ، رأيتنى مضطراً إلى ذلك فى وقت إخالى فيه ، لم أتأهل بعد
للدخول فى هذا الباب ، باب التأليف ، والانتساب إلى جماعة المؤلفين .

ولتأليف فن لم نلقاه فى سنى الدراسة الطويلة ، فهو شىء صعب المنال ، وقد
زاده صعوبة ما طلبه القانون ، وجعله الشرط الأساسى ، أن تكون الرسالة
مفيدة للعلم فائدة جديدة ، مع ما يعانى به الطالب من متاعب أخرى : عدم الإرشاد ،
وقلة ما بأيدينا من المراجع ؛ وإذا انضم إلى ذلك تأثير الحروب فى التكوين العلى ،
باحتماب الكتب فى مخابثها ، أضفى هذا التكليف أقرب إلى المحال ، إن لم يكن عينه .

بين هذه العوامل ، وفى وسط تلك المصاعب ، أمثلت الأمر ، ثم انتقلت
إلى اختيار موضوع الرسالة ، وهنا وجدت أولى العقبات ماثلة أمامى ، فوضعت
قائمة كبيرة من العناوين بين يدى ، وأخذت أنعجم عيدياتها ، الواحد بعد الآخر ،
علها قلين لى أو قلتى وتفكيرى ، ف وقعت فيما كنت أخشاه من حيرة وتردد .
زادت هذه الحيرة ، وطال ذلك التردد على مر الأيام ، حتى أشفقت على نفسى من
الإخفاق . ولما يئست فوضت الأمر لمالكه ، وانقطعت عن التفكير فى تلك
الناحية زماناً ليس بالقليل ؛ وأخيراً استخرت الله فى أن أكتب فى د تعليل
الاحكام ، فخار لى ، وأزال عنى ما ساورنى من التردد .

وإلى هنا انتهى دور اختيار الموضوع ، فتلاه دور آخر ما أشوك طريقه ،
وأصعب سلوكه ؛ دور التكوين ووضع الهياكل ، وإذا بى أمام مشكلة المشاكل ،
ووقعت فيما كنت أود دائماً مجانبته . وقعت فى بحث الأصول ؛ والأصول
فى نظرى غالبها بحوث نظرية جاءت وليدة الزمن ، اضطر إلى وضعها أتباع
المذاهب المقلدون ، ضبطاً لمذاهب أئمتهم ، ودفاعاً عنها فى مجالس المناظرات ،
لجاءت ملتوية ، حسبما يوجه إليها من الطعون والاعتراضات .

وفى تعليل الاحكام ، وهو مثار النزاع بين الفقهاء ، وعلباء الكلام ، والحجر
الاساسى فى صرح الاختلاف ، ونقطة الارتكاز فى محور دائرة الاجتهاد

والاستنباط ، وعلى فهمه تتوقف معرفة سرّ التشريع ، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الائمة ، ويظهر بهاء الشريعة ، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود ، وعدم مسايرتها للزمان ، ومنه يبتدىء طريق الإصلاح ، وعلى ضوئه يسير المصلحون ، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون ؛ ولكن لم تكن الصعوبة أو الخطورة سلاحا يفُعل من عزيمة أو يقلل من رغبتي ، مع اقتناعي بحسن النتيجة ، إن وفقت في بحثي ؛ فأخذت أقرأ هنا وهناك ، وأقتش في الدائرة التي رسمها الأصوليون ، مستعينا بالله ، مستمداً التوفيق منه جل علاه .

فوجدت هؤلاء قد رسموا للتعليل طريقاً ، مدعين أنه مسلك أئمتهم . طريق طويل تسافر فيه الافكار ، وتنقطع فيه الأعناق ، وينتهي السائر فيه الى غير ما يفيد . تعريفات وشروط ، ومسالك واعتراضات ، وأخذ ورد ، ونزاع في الالفاظ ، وطواف حول العبارات ، وتضييق وتشديد ، واختلاف في مواضع الاتفاق ، ودعاوى كثيرة ، جعلوها براهين على ما يقولون . ومما يلفت النظر ويورث العجب أن أحدهم إذا عدم الدليل على ما يدعيه لجأ إلى كلمة الإجماع يرددها ويتغنى بها ؛ والإجماع في نظرهم سيف الله الصارم الذي تنحنى أمامه الرموس ، وينقطع عنده كل خصام ، وهو الركن القوي الذي يأوى إليه المتناظرون إذا طال الكلام ، وتفاقم الخطب ، وزاد الخصام . فبينا هذا يقول : أجمع الناس على ما أدعى ، إذ يجاوبه خصمه : وأنا الآخر أجمع الناس على مذهبي .

وبعد أن وقفت على لباب هذه الطريقة ، ترددت كثيراً في الحكم عليها في صراحة ، وكيف لا أتردد . والسواد الأعظم مشايخها وواقف عندها ؟

فكرت طويلاً فيما أصنع ، فلم أجد منفذاً أسلكه ، وأنا آمن مطمئن إلا الرجوع إلى التعليل ، فيما قبل تأليف الأصول ، إلى عصر الصحابة ، ومن بعدهم من التابعين وتابعيهم ، رضى الله عنهم ، ومن قبل ذلك كله إلى طريقة القرآن والسنة ، إلى حيث يقف الجميع صامتاً مستسلماً .

هناك ، وفي هذا العصر ، أخذت أبحث عن التعليل في آيات التشريع وأحاديثه ، وفتاوى الصحابة ومن بعدهم ، متجرداً عن مذاهب الأصوليين وقيودها ، متجنباً

الاصطلاح والمصطلحين ، صارفا النظر عن الشروط والمسالك . فانتقلت إلى كتب الشريعة الأولى : كتب السنة والآثار مرة ، وكتب التاريخ والتراجم مرة أخرى ؛ جمعت من ذلك شيئاً ليس بالقليل ، وحرصت على أن لا أذكر من هذه الأحاديث وطلبك الفتاوى إلا ما صحبه تعليل : فألفت طريقة أخرى غير ما نراه في كتب الأصول . رأيت الأحكام تدور حول المصالح . ومناطق الحكم أو الإفتاء هو ما يترتب على الأمر من صلاح أو فساد ، وأن المصلحة نالت القسط الوفير ، وتربعت في مكانها اللائق بها عند هؤلاء ، وكان من نتيجة ذلك أن سارت الشريعة بالمنطوقين تحت لوائها ، المستظلين بسماها ، إلى حيث سعادتهم . لما قام الناطقون باسمها بتنفيذ أوامر الله ، فأقاموا الحدود ، ووسعوا أبواب التعاذير ، غير جامدين ولا متغالين ، فلم يتركوا باباً من الشر إلا أو صدوه في وجه الداخلين ، ولا ذريعة إلى الفساد إلا أحكموا سدها ، متشاورين ، وبعد الاستشوار بجمعين : رائداهم في ذلك الإخلاص لله ، ولشرع الله ، ويرافقهم توفيق من الله ، ومقصدهم الوحيد نشر ألوية العدالة ، والمحافظة على حقوق الضعفاء ، من جور الأقوياء ، والسير بسفينة التشريع إلى ساحل السلام .

وبهذه الطريقة فتحت شريعة الله صدرها لجميع المذنبات الصحيحة ، ولم تقم العثرات في طريق نهوض الأمة الإسلامية ، فخرج إليها المستعبدون في جميع البلدان ، واستسلم لها العراقي والشامي والمصري والرومي ، لما وجدوا فك القيود بأيدي حمايتها ، وتحطيم السلاسل في مساواة أحكامها .

تسابق المظلومون إليها من كل صوب فأنصفتهم ، ولجأ إليها أصحاب الحاجات فأجابت طلبتهم ، وتقاضى إليها المتنازعون ففضت نزاعهم .

ولما بدا في الأفق بصيص من النور ، يمتد نحوه ، وكنت كلما تقدمت إليه خطوة تزايد ضياؤه ، حتى إذا قاربته وشارفت عليه ، انقشعت عنه السحب دفعة واحدة ، فأضفى مناراً أسير على هديه ، وبرهاناً ساطعاً أستند إليه في الحكم على أقوال الأصوليين الذين اعتبروا عمل الصحابة سندهم الوحيد ، عند ما تعوزهم الحجة ، وتضيق في أعينهم دائرة الحجاج ، بل جعلوه الركن الشديد الذي يأوون إليه في كثير من المواضع .

نعم آويت إليه كما فعلوا، ولكن من غير أن أرسلها دعوى مجردة عن الدليل، بل أقولها مؤيدة بالبرهان، مستمدة من الواقع في كلامهم، خالية من القول عليهم، فأمنت بذلك جانب المعارضة، وتخللت نسبات الحرية بين حلقات تلك السلسلة التي أحكم صنعها أهل الاصطلاح، وألقى البحث التاريخي على موضوع الحديث شعاعاً من نور الحق، يتطوى أمامه أعلام الخصام، وينفصم عنده كل نزاع.

ولقد آثرت طريقة البحث التاريخية، لما هو معروف أن كل علم كائن حتى وليد الهيئة الاجتماعية، يتأثر بمؤثراتها، فينمو بنموها، ويتطور معها، ويحمد عند جمودها؛ وكنت أود أن أتبع ما تناولته بالبحث من مسائل العلة عند الأصوليين من منبتها الأول إلى وضعها الأخير، الذي وصلنا به في كتب المتأخرين، لأقف على حقيقتها ومقدار تأثيرها بالعوامل المذهبية، وقيمتها من الناحية العملية التطبيقية، وليظهر للناس صحيحها من زائفها، وما يصح الاعتماد عليه في تأييد المذهب، كأصل سليم له، وما يمتنع فيه ذلك؛ فإنه لا يزال يوجد من أهل العلم من يعتقد أن هذه القواعد هي الأصول الصحيحة للمذاهب، وأن ما يخالفها من الفروع أو يحجى على غير مبيحها لا مناص من رده وعدم قبوله، فتراه إذا ما قيل له إن فلاناً من الأئمة ذهب إلى كذا، بادر إلى رده بحجة أنه خالف رأيه في الأصول، وكيف يليق به أن يخالف أصله؟ ولا يعدم هذا القائل أتباعاً يؤمنون على كلامه، ناظرين إليه نظرة الإجلال والاحترام؛ وليت شعري أي أصول لهذا الإمام خالفها في تفريعه؟ ومن ذا الذي يدعى أن إماماً من الأئمة دون هذه الأصول التي بأيدينا؟ إن هي إلا غفلة عن تاريخ هذا العلم وأطوار تكوينه.

ولقد كانت هذه الطريقة سهلة في نظري مع عظيم فائدتها، لا تكلف من أرادها أكثر من أنه يجمع طائفة من كتب الأصول تمثل العصور المختلفة، ويرتبها أمامه ترتيباً زمنياً، ثم يبدأ بأولها تأليفاً، يأخذ منه وضع المسألة الأول، ثم يشفعه بثانيتها وثالثتها إلى آخر السلسلة، وإذا ذلك يمكنه أخذ صورة مكبرة للمسائل يضعها على بساط البحث، ويفحصها بمنظار العدالة، ثم يعرضها على ذوى الرأي الناضج من علماء هذا الفن، وبعد ذلك يصدر حكمه الأخير، غير آبه بأنه خالف جمهرة المؤلفين.

كنت أود ذلك مع اقتناعي بأنها الطريقة المثلى التى لو سار عليها مريسون
البحث والتأليف لآتت أكلها، وأيمنت ثمارها، وودنت قطافها، وأثمرت صيحات
الإصلاح المدوية فى الآفاق ثمراتها الطيبة بعد زمن وجيز.

أما أنها صيحات جوفاء قنادى يهدم الكتب من أسامها، يدعوى عدم فائدتها،
فلا غناء فيه، ولن يجد المنادى بذلك أذناً تصيح لذاته، ولا قلباً يعى لكلامه،
وكل ما يحنيه طعنات توجه إليه، وجموع تنآلف ضده، وإيقاد لتارا لخلاف بعد
أن كادت تخبر وينطق لهيها. وليس شئ من ذلك يريد الإصلاح والمصلحون.
كنت شغوقاً بهذا، ولكن وقفت عقبة المراجع بينى وبين ما أريد، بعد
أن حاولت تذليلها فلم تَلِنَ لى اللين كله. وكيف يزول هذا الحاجز المنيع
فى هذا الوقت العصيب بيد شخص لا يسوغ له مركزه فى الهيئة الاجتماعية ذلك،
ولا وجد من الجماعة التى ينتسب إليها ما يمهده له الطريق أو يشد عضده فيما
يريد؟ ولو كان للتأليف فى الأزهر إدارة خاصة، أو أولاه الرؤساء شيئاً من
عنايتهم، لكان للرسائل وضع آخر غير ما يراه الناس اليوم، وقبل اليوم.
ولانفسح المجال أمام محبى البحث من العلماء والطلاب، وتمكنوا من القيام
برسائهم كاملة فى الحياة، وتبوءوا مكانهم العظيم بين الطوائف الأخرى فى الهيئة
الاجتماعية.

حاولت الدخول فى هذا الباب ما استطعت، ولما لم ينفرج لى إلا بعض
نواحيه، ووجدت الوقت ينطوى بسرعة خاطفة، قنعت بما هدانى الله إليه،
ووضعت رسالتى مرتباً إياها على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

المقدمة : فى معنى التعليل .

والباب الأول : فى التعليل قبل عصر تأليف الأصول، ويشتمل على مسلك
القرآن، والسنة، والصحابة، والتابعين، وتابعيهم فيه .

والباب الثانى : فى بيان طريقة الأصوليين، وقد اقتصر فى بعض
بحوث العلة من التعريف، وبعض الشروط، وتقسيم الأوصاف، والكلام
على الطرد، والشبه، والمناسب، والمرسل.

والباب الثالث : فى المصلحة : معناها ، وتقسيمها ، ومنزلتها فى التشريع ، وما يتبع ذلك من تعارضها مع غيرها من الأدلة ، وبيان موقف الأئمة ، أصحاب المذاهب المقلدة من العمل بها .

بحوث تشعبت أطرافها ، وطال الكلام فيها ، وكنت أحاول فى كل بحث الوصول إلى أصله ، والوقوف على حقيقة ، وتصويره بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض ، حسبما أطيع .

وليس لى غاية فيما صنعت إلا مناصرة الحق فى ذاته لأنه حق ؛ فإن وفقت فذلك ما أبغى ، وإن كانت الأخرى فقد برئت ذمتى ، فلا يكاف الله نفسا إلا وسعها .

مقدمة البحث

لما أراد الله عمارة الكون ببنى الإنسان . خلق آدم وحواء . وجمع بينهما بالتزاوج . وكان ما شاء من التناسل . ولم تكن سنته في هؤلاء البقاء الأبدى ، بل حياة وموتاً . وأعماراً تتلوها أعمارهم . ولما كانت حالة هذا النوع تدرجاً في مدارج الرقي . كالطفل يولد غصاً طرياً ، ثم يشيب وترعرع إلى أن يبلغ رشده ، ويكمل عقله ، وفي كل طور من أطواره يناسبه غذاء خاص ، وكان تشريع الله هو غذاء العقول - بعث سبحانه لكل أمة هادياً ومرشداً ، هو رسول يصطفيه ويختاره ؛ يعينه بشرع يلائم عقول من حوله : تشريع مؤقت محدود ، ينتهي بانتهاء أمد هذه الأمة . أحكام مدونة ، أمروا بالوقوف عندها ، وعدم الزيادة فيها ، لا باجتهاد ولا غيره . حتى إذا ما بلغ النوع الإنساني أشده ، ووصل العقل البشري إلى غايته . بعث الله محمد بن عبد الله صوات الله وسلامه عليه ، بعثة عامة ، لكل من حملتهم الأرض وأظلمتهم السماء . ختم به سلسلة الرسالات ، واصطفاه برسالة عامة ، لا نسخ فيها - بعد استقرارها - ولا تبديل يعترئها . رسالة تبقى على مر الأيام والدهور ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها . أنزل عليه فيها كتابه المبين ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد . فيه هدى ورحمة للعالمين : وتسكفل بحفظه من أن تناله أيدي التغيير « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » . أنزله عليه وأمره بالبلاغ : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك » ثم زاده أمراً بالبيان « لتبين للناس ما نزل إليهم » . ومن هنا كان وحى غير ما تعبدنا بتلاوته ، وكانت سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، مصدرها وحى السماء : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى » . « ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين » إذاً كان قرآن وسنة ، وكانا مصدر الهداية ، لمن تمسك بهما : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسك بهما : كتاب الله ، وسنة نبيه » .

جاءت هذه الشريعة أولا لاولئك العرب اهل ثبادية الذين ألفوا الحياة في جوقاتهم مضطرب : نهارهم حرب ، وليلهم اعتداء وسلب : غرهم أنساب وأشعار ، وسميرهم غمر وقمار : لا يلذ لهم إلا ظم النفوس ، واستعباد القوى للضعيف : لصقت بأذهانهم الخرافات ، ولا يعجبهم إلا ما وجدوا عليه الآباء والأجداد : عبدوا الأصنام وقربوا لها القرابين ، وظلوا على خدمتها عاكفين ، يكرهون كل من يُسِفُّه أحلامهم ، أو ينقص من قدر آلهتهم .

فماذا يفعل الحكيم أمام هذا وذاك ، وفي التشريع أمر ونهى : أمرٌ بعبادة الله ، وفعل كل حسن ، طارف وتليد : ونهى عن عبادة الأوثان ، وفعل كل قبيح لا يفيد ؟ لا شيء إلا أن يبين لهم عاقبة الأمور من صلاح وفساد ، كي يعلم هؤلاء أنه سبحانه لم يرد بهم إلا خيراً ، فيسارعون إلى الامتثال ، ويبادرون إلى الخروج عما هم فيه من الضلال « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » ، « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، « لكيلا يكون على المؤمنين حرج » ، « ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « لعلمكم تفلحون » ، « ذلكم أزكى لكم وأطهر » .

عندئذ آمن الناس بصلاح شرع الله ، ونزل على حكمه هؤلاء بعد طول عنادهم . وحلت هداية الله في القلوب ، وفرت الشيطان بغوايته أمام ذلك النور . ولكن كيف السبيل إلى عموم الشريعة ، والنصوص مهما كثرت محدودة ، والحوادث على مر الأيام متجددة غير مضبوطة ؟ فلو وقف التشريع عند حرفية النصوص ، لوقع الناس في الحرج ، بعد أن تفضل سبحانه بنفيه عنهم : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » . ولن تسع الشريعة الناس وحوادثهم إلا بأمر وراء هذا .

هنا أذن لهم في الاجتهاد ، وعلمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم طريقته بعد أن تقدمهم في هذا السبيل ، كيلا يكون عليهم حرج فيه . والاجتهاد : بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعية من عبارات النصوص ، وإشاراتنا ، ومعانيها :

ويتبع ذلك بحث عن علل ما لم ينص على علة ، ليوسعوا دائرته ، حتى يتسع صدر الشريعة لكل ما يحدث من الحوادث والمدنيات .

ومن هنا كانت العلل وكان التعليل . والتعليل في اللغة : مصدر علّل ، يقال : علّل الرجل : سقى سقياً بعد سقى ، والثرّة : جناها مرة بعد أخرى وعلّل فلاناً بطعام وغيره : شغله واهتاه به ، وعلّل فلان المال : أحسن القيام عليه . وفي اصطلاح أهل المناظرة : علّل الشيء : بيّن علة وأثبتته بالدليل . والتعليل تبين علة الشيء ، ويطلق عندهم أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ، ويسمى برهاناً لمسياً . ومرادنا به هنا بيان العلل ، وكيفية استخراجها ؛ وهذا قد يكون لأجل القياس ، وهو رد فرع إلى أصل لمساواته في علة حكمه ، وقد يكون لغير ذلك . بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مائلاً لحكم شرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى . وهو المسمى عندهم بالاستصلاح ، أو المصالح المرسلّة : أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته ، وهو ما سموه بالتعليل بالعلة القاصرة ، أو بيان الحكمة .

بحث العلماء في التعليل ، ولم يخل عصر من عصور الإسلام عن الكلام فيه . سواء في ذلك عصور الاجتهاد والتقليد : إلا أن أهل الاجتهاد بحثوا فيه بحثاً عملياً ، وأهل التقليد بحثوه بحثاً نظرياً ؛ على معنى أن المجتهد استنبط الأحكام ، وبيّن عللها التي استند إليها من غير أن يضع القواعد والضوابط لذلك التعليل ؛ فكان يقدر كل حادثة بظروفها ، ويفصل لها الحكم المناسب لها ، سواء وجد لهذه الحادثة أصلاً يرجعها إليه لمشابقتها له ، أو لم يجد لها ذلك ؛ والمقلد حاول ضبط ذلك التعليل بضوابط يبتن فيها ما يصح سلوكه فيه ، وما ينبغي الابتعاد عنه ، فجعلوا لاستنباط العلة طرقاً سموها مسالك العلة . ثم شرطوا الشروط لتلك العلة التي يعلل بها . فمن أراد أن يعرف طريقة الأولين تتبع ذلك في فتاويهم الجزئية التي نقلت عنهم ؛ ومريد الوقوف على طريقة الآخرين يعتمد إلى مؤلفاتهم التي تنطق بلسانهم ، وتحمل أسماءهم . ومن هنا تباينت الطريقتان . واختلف الباحثان ، كما ستري ذلك إن شاء الله ، مفصلاً في أبواب الرسالة ، وإن كانت الطريقة الثانية أخذت من مجموعات الفتاوى في الطريقة الأولى مع شيء من التغيير في الشكل أو في الموضوع .

والتعليل لا بد فيه من علة . وسنقصد هنا مبحثاً خاصاً عند الكلام على طريقة

الأصوليين : ولكن ينبغي تنبيه على شيء من ذلك كي يقف القارئ على غرضنا
موقفاً يسيراً ، فنقول :

لفظة العلة أضيق في نفس الأمر الاصطلاح على أمور :

الأمر الأول : هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، مثل ما يترتب
على الزنا من اختلاط الأنساب ، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها ،
وما يترتب على البيع الذي هو مبددة مال بمال من نفع كل من المتبادلين ، ودفع
الخرج والمشقة عنهما لو لم يتبادلا .

الأمر الثاني : ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة ، أو دفع مفسدة ،
كأن يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق ، وما يترتب على تحريم
الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس .

الأمر الثالث : وهو الوصف الظاهر المنضبط ، الذي يترتب على تشريع
الحكم عنده مصلحة للعباد ، كنفس الزنا والقتل ، ولفظي الإيجاب والقبول ، بعث
واشتريت . .

فانه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة ، فيقال : علة نقل الملك ،
وإباحة الانتفاع في البيع ، هو الإيجاب والقبول ، أو ما فيه من نفع ، أو دفع
الخرج والضيق والمشقة ؛ ويقال : علة وجوب القصاص هي نفس القتل أو ما فيه
من ضرر وهو إهدار الدماء . أو دفع العدوان وحفظ النفوس . ولكن أهل
الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة ، وإن قالوا إنها علة مجازاً لأنها
ضابطة للعلة الحقيقية ، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة
مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ؛ وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة
أو دفع مضرة بالمصلحة ، أو مقصد الشارع من التشريع ؛ وبعضهم أطلق عليه
لفظة الحكمة ، كما أنهم قالوا : إنه العلة الغائية .

كل ذلك محاولة للتمييز بين هذه الأمور . وفي جواز التعليل بتلك الأشياء
كلام ضويل سيأتي ، إن شاء الله .

الباب الأول

في التعليل قبل عصر تأليف الأصول (في عصور الاجتهاد)
وفيه أربعة فصول

الفصل الأول في مسلك القرآن في التعليل :

سلك القرآن في شرعية الأحكام مسلكاً بديعاً محكماً ، لم يفارق في جلته سلوكه في بيان العقائد وقصص الأولين ، ولم يكن في تشريعه يسرد الأحكام سرداً ، بل عللها وبين أسبابها ؛ غير أنه لم يلج الطريقة الملتوية التي وُلجها المؤلفون فيما بعد . فالقاري لا يجد في تعليله كلمة نائية ، لبست ثوب الاصطلاح المصنوع في العصور المتأخرة ، فتراه ينتقل في تلاوته من بيان آية من آيات الكون ، إلى تشريع حكم من الأحكام ، لا يلبس فرقا إلا ما تدعو إليه الحاجة من بسط الكلام لفهم السامع ، كما يرى ذلك الفرق واضحاً بين كلام الأدباء وتعبيرات الفقهاء . ولم يسر في تعليله ، وبيان الأسباب ، سيرة واحدة ، حتى تسأم منها النفوس ، وتملها الأسماع ؛ بل غاير ونوع ، وفصل وأجل . فتراه مرة يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً ، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة » ، « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » .

وأخرى يذكر مع الحكم سببه ، مقروناً بحرف السببية مقدماً أو مؤخراً : « اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا » ، « فيظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم

طيات أحلت لهم » « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » .

وطوراً يأمر بشيء ويردفه بوصفه بأنه أطهر أو أزكى : « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم » ، « وإذا سألتهم من متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن » ، « وإذا قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم » .

وحيثما يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل ، وهنا تكثر الأنواع وتعدد المثل : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكمها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم » ، « وصلّ عليهم إن صلاتك سكّن لهم » ، « ولا تطع كل حلاف مهين ، همار مشاء بنميم ، مناع للخير معتد أثيم ، عُتُل بعد ذلك زنيم ، أن كان ذا مال وبنين » .

وفي مواضع كثيرة يأمر بالشئ مبيناً مصلحته ، أو يحرم الشئ مبيناً مفسده المترتبة على فعله : « وأعدو لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ، « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة » ، فهل أنتم متبهون » .

وبعد ، فإن المتتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم يجد من ذلك الشئ الكثير . وإليك البيان في طائفة من هذه الآيات ، ولنبدأ ذلك بآية الخمر ، فنقول : نزل القرآن ، والعرب - إلا أقلهم - يعشقون الخمر ، لأنها منزلة للهموم ، مثيرة للشجاعة ، أنيسة السمر ، تحية القادم ؛ زعموا ذلك فتغفلين ماحوت من ضرر كبير . فكم أثارت من بغضاء ، وأوقدت نار الشحناء ؛ من أجل ذلك تركها حكامهم ، وامتنع عنها عقلاؤهم ؛ فإذا فعل الحكيم أمام هذه المحبة التي خالطت النفوس ، والهيام الذي سكن القلوب ؟ أيفجأهم بقوله « فاجتنبوه » ؟ أم يقول : من شرب الخمر فاجلدوه ؟ لا لا ،

لو كان شيء من ذلك لما آمن إنسان : بل أنزل الله أول ما أنزل : قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمهما أكبر من نفعهما ، (١) . ثم أعقب ذلك بقوله : لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، (٢) ، فتأول الناس هاتين الآيتين ، وتركها قوم لغلبة ضررها على النفع ، وآخرون حالة الصلاة . ولما هدأت نارها في القلوب ، وبدأت تـُجـثـها أغلب النفوس ، وسكن الإيمان مكان الكفران ، ومهد الطريق للحكم الأخير ، قال جل شأنه : « فاجتنبوه ، فهل أنتم متبهون » (٣) مبيداً مفايدها الدنيوية والدينية ، وما يفقده شاربها من المصالح ، أجلى بيان بأحسن أسلوب ، فكيف يقدم عاقل على تناول شيء وصفه الله بأنه رجس ، والرجس عندهم المستقذر حساً أو معنى . رجس من عمل الشيطان تزيينه لهم . أم كيف يدنو مفكر مما يثير العداوة والبغضاء ، وهما السلاح القاتل للراحة في هذه الحياة ؟ وأي مفسدة أعظم من رجس من عمل الشيطان يوقع العداوة والبغضاء بين الأهل والإخوان ؟ ثم بين المصالح المترتبة بأن الاجتناب سبيل الفلاح ، ومن ذا الذي يرغب عن الفلاح ، ويطلب الخسران ؟ أبعد هذا البيان يقول إنسان عاقل : إن أحكام الله ليست معقولة ، متعللاً بأن الله يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل ؟ .

ثم إن كتاب الله ناطق بما في الخمر ، قليلها وكثيرها ، من المفاسد : ألا ترى قوله « رجس » وهو يعم القليل والكثير ، وإن كان إيقاع العداوة والبغضاء ، والصد عن ذكر الله لا يكون إلا بعد السكر ، قد يقول إنسان : إذا كانت هذه المفاسد لا تنجم إلا من السكر ، فالسكر علة ، فلم حرم القليل ؟ وجوابه أنه لو حرم الله المسكر منها فقط ، لاختلط الأمر على الناس لتفاوتهم في ذلك ، فرب قدر يسكر شخصاً ، بينما لا يؤثر في غيره : فالعقول مختلفة ، والمقادير متفاوتة ، فيكون مثل هذا التشريع تخليطاً على الناس ، بل يكون إذناً صريحاً بالسكر في بعض الأحيان ، حيث يجرب الإنسان مقدار ما يسكره ، كي يتمتع عنه . على أنه يكون فتحاً لباب المعاذير للمستهترين — شربت ما ظننته لا يسكر — ، وقد أراد الله سد هذا الباب عليهم ، فقال : إنها رجس . ويكفي القليل قبحاً أنه قدر خبيث .

[١] سورة البقرة - آية ٢١٩

[٢] سورة النساء - آية ٤٣

[٣] سورة المائدة - آية ٩٠ وما بعدها

وقد صرح صلى الله عليه وسلم بالعلة في تحريم القليل فقال : « لو رخصت لكم في هذه لأوشك أن تجعلوها مثل هذه » (١) .

ومن هذا النوع قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » (٢) فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال ، وبين ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء ، فقال : ترهبون ، الخ . وذلك لأن الكفار إذا علموا تأهب المسلمين للجهاد ، واستعدادهم له ، باستكمالهم جميع الأسلحة والآلات ، خافوهم وإذا كانت هذه هي العلة ، عرف ما أراد الله منها ، وهو دفع عدوان الكفار ، لا وقوع القتال المهلك للنفوس ، المخرب للديار ؛ فقد جعله الله سبباً لمنع الحرب ، لا سبباً في إيقادها . وهذا ما يسمى في عرف الأمم الآن بالسلام المسلح ، لأن الضعف يغري الأقوياء بالتعدى على الضعفاء . فأين نفاة التعليل من هذه الآية ؟ يقولون : إن الله أمر بإعداد آلات القتال لأجل الإرهاب الذي ينتج لا محالة من ذلك الإعداد ، وهي المصلحة التي تترتب على هذا الفعل الذي أمر به ؟ أم يقولون : إنه أمر بذلك من غير مقصد أراده . ولا سبب دعا إليه ؟ وأظنهم لا ينكرون تترتب هذه المصلحة ، وإن نازعوا في كونها باعثة ومقصودة للشارع الحكيم . وسيأتي الرد عليهم إن شاء الله فيما بعد .

قال الله تعالى في شأن زواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بزَيْنَب : « فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطراً ، وكان أمر الله مفعولاً » (٣) : فقد أمر الله رسوله الكريم بزواجها ، معللاً هذا الحكم بدفع الحرج والضيق عن المؤمنين في إقدامهم على ذلك الفعل ، وكيف لا يكون حرج ، وقد كانت عادة التبنّي في الجاهلية فاشية متأصلة فيهم ، حتى حكموا للأدعياء بما للأبناء من حقوق ؛ فلو اقتصر القرآن في إبطال التبنّي على قوله : « وما جعل أدعياءكم أبناءكم » ، لشق على بعض النفوس الإقدام على نكاح حليلة المتبنّي ، مخافة لوم الآخرين ؛ لذلك شاء الله ما كان من زواج زيد لزَيْنَب ، وحصول الكراهة بينهما ، ووقوع الشكاية ، حتى يتم الفراق ؛

(١) إعلام للونهن - ٣ ص ١٢٢ .

(٢) سورة الانفال آية ٩٠ .

(٣) سورة الأحزاب آية ٣٧ .

وأمر رسول الله بنكاحها ليقطع - بذور هذه العادة . فإذا ما أقدم غيره من المؤمنين على مثل هذا أجاب لأنه بقوله : « قد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة » . ثم لما شنع من في قلبه تدخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه تزوج حليمة ابنة ، تولى الله سبحانه الرد عليه بقوله : « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين » .

والخلاصة : أن الله شرع ذلك الحكم لقطع مفاسد البنى ، وجعل رسوله صلى الله عليه وسلم القدوة فيه ، لدفع الخرج اللائق بالمؤمنين لو لم يفعل الرسول ذلك أولاً .

وقال جل شأنه في تقسيم النعم : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى ، لله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، فبين سبحانه في هذه الآية مصارف النعم ، ولم يتركه على مجرد الإباحة ، معللاً هذا التقسيم ألا يكون متداولاً بين الأغنياء ، ويحرم منه الفقراء : وقد كانوا في الجاهلية يجعلون للرئيس نفائس الغنائم ، حتى قال قائلهم :

لك المرباع منها والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

وهل يبقى بعد ذلك إلا خسيس المال ؟ وقد كان الفقير يئن من هذا النظام ، فأبطله الله بتشريع تقسيم محكم ، محصل للحاجات لا ظلم فيه ولا جور . معللاً ذلك بما علل ، حتى لا يعودوا إلى ما كانوا عليه من حكم الجاهلية .

وأنت ترى أن الآية بينت سبب التقسيم فقط ، ولم يقل أحد من أنصار القول بالتعليل إن هذا علة حكم يقاس عليه ، حتى يقول نفاة التعليل : إنه لو كان علة قسم النعم ألا يكون دولة بين الأغنياء ، لسرى ذلك إلى كل مال ، وقسم كما قسم النعم ، ولم يقل أحد بذلك . ونحن إذا قلنا علل الله حكماً ما بعلة ما ، لا نعنى أكثر من أن الله بين المصالح التي شرع لها الأحكام ، والمفاسد التي دفعها بهذا التشريع ؛ وكون هذا يصلح لتعليل غيره فيعدى الحكم إليه ، أمر وراء هذا .

(١) سورة الحشر آية ٧ .

وانظر إلى تعليله الأمر بغض البصر بأنه أركى ، أى أظهر لهم من الذنوب
وأسمى للأعمال فى الطاعة ، وكيف لا يكون أظهر ، وهو سد لباب الزنا ، منشأ
الفساد ، ومثير البغضاء ، ومفكك الروابط ؟ وكل هذه مفسد دفعها الله بشرعية
غض البصر ، وعنون عن دفعها بالزكاة .

ونظير هذه الآية آية الحجاب لأزواج النبي صلى الله عليه وسلم : « وإذا
سألتوهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب ، ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن ، وما
كان لكم أن تؤذوا رسول الله ، الآية . فلم يمنع المؤمنين منعاً باتاً من سؤال أهبات
المؤمنين حتى يقصوا فى الخرج ، ولم يفتح الباب على مصراعيه حتى يؤذوا
رسول الله ، أو يوجد الشك فى نفوس بعض الناس ، بل توسط فى الأمر ،
وأباح السؤال لحاجة أو فتوى ، من وراء الحجب : وبهذا تصان القلوب عن أن
يدخلها شك ، ويرفع ما كان يصيب رسول الله من أذى ، ويكون طهارة للجميع .
ولاهمية هذا الحكم ومجيئه مخالفاً للعوائد ، أكد التعليل فيه ببيان المفسد الذى
تدفع ، والمصالح التى تجلب .

وفى بيان سبب تحريم ما حرم على اليهود من الطيبات يقول جل علاه :
« فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، فقد أخبرنا فى هذه الآية
أنه حرم عليهم ما حرم بسبب ظلمهم : وهو تنبيه للمخاطبين عن الابتعاد عن الظلم
حتى لا يكون سبباً فى تحريم مثل ما حرم عليهم . وهذا من أكبر الأدلة على أن
التشريع جاء لمقاصد عظيمة بتين المولى سبحانه بعضها . ولو كان كما يقول نفاة
التعليل لسكنى أن يقول : إني حرمت على اليهود كذا . ويلزم على زعمهم أن يسان
الأسباب عيب ، وحاش لله عن ذلك ! . وأظنهم إن أولوا آيات التعليل الأخرى
بأنها للعاقبة لا يمكنهم أن يدعوه فى أمثال هذه الآية . من أجل ذلك وقف نفاة
التعليل من هذه الآية موقفاً آخر : فهم يسئلون أن علة التحريم عليهم هو ظلمهم ،
ولكنهم يمنعون أن يكون الظلم علة للتحريم مطلقاً حتى يمدى إلينا . ثم قالوا : فصح
أنه يفعل ما يشاء فى مكان ما من أجل شيء ما ، ولا يفعل ذلك الفعل فى مكان
آخر من أجل مثل ذلك الشيء بعينه .

وقرنها بالانصباب والازلام ؛ كل ذلك لأجل التنفير منها ؛ وقد سكنت منهم
في سويداء القلوب . وأما شرعية القصر فلم يزد على أن نفي الجناح ؛ وهو مقام
لا يحتاج لأكثر من هذا ، حيث رخص وخفف بما يوافق النفوس في راحتها ،
وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف . وأما ذاك فهو منع لهوى ساكن
وداء مستأصل .

وتلك آيتان وردتا في حكم واحد وهو الاستئذان ، والسكنه في نوعين : استئذان
الأجانب ، واستئذان الصغار والخدم ، نضعهما أمام القارئ ليرى الفرق بينهما
وليخلص مقاصد الشريعة واضحة ، وما يرتب على شرعية الأحكام من جلب
مصلحة أو دفع مفسدة .

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الأجانب « (١) يأيها الذين
آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذاك خير لكم
لعلكم تذكرون . فان لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم
ارجعوا فارجعوا هو أذكى لكم ، والله بما تعملون عليم » وقال في استئذان الصغار
والخدم « (٢) يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا
الحلم منكم ثلاث مرات : من قبل صلاة الفجر ، وحين تضعون ثيابكم من الظهيرة ،
ومن بعد صلاة العشاء : ثلاث عورات لكم ، ليس عليكم ولا عليهم جناح بعدهن
طوافون عليكم بعضكم على بعض ، كذلك يبين الله لكم الآيات ، والله عليم حكيم » .
ففي شأن الأجانب نهى عن الدخول في أى وقت من غير استئذان معللا
ذلك بأنه خير ؛ وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعورات ، وكف للأذى
عن الناس ، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الأجنبي ؟
ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحقها جزع من الرد وعدم الإذن ، ظنا
منها أن ذلك هو ان أو احتقار ، قال الله رفعا لهذا الإيهام « وإن قيل لكم ارجعوا
فارجعوا هو أذكى لكم » . وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات
هي مظنة التجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض . وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

(١) سورة النور آية ٢٧ وما بعدها

(٢) سورة النور آية ٥٨

وقرنها بالانصباب والازلام : كل ذلك لأجل التنفير منها : وقد سكنت منهم
في سويداء القلوب . وأما شرعية القصر فلم يزد على أن نفي الجناح : وهو مقام
لا يحتاج لأكثر من هذا ، حيث رخص وخفف بما يوافق النفوس في راحتها ،
وما تهواه القلوب من فك بعض قيود التكليف . وأما ذاك فهو منع طوى ساكن
وداء مستأصل .

وتلك آيات وردت في حكم واحد وهو الاستئذان ، ولكنه في نوعين : استئذان
الاجانب ، واستئذان الصغار والخدم . نضعها أمام القارئ ليرى الفرق بينهما
وليس مقاصد الشريعة واضحة ، وما يترتب على شرعية الاحكام من جلب
صلحة أو دفع مفسدة .

يقول الله تعالى في سورة النور في شأن استئذان الاجانب : ^(١) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بِيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ، ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ . فان لم تجدوا فيها أحدا فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم وإن قيل لكم
ارجعوا فارجعوا هو أذكى لكم ، والله بما تعملون عليم ، وقال في استئذان الصغار
والخدم : ^(٢) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا
الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ : مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ ، وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ ،
وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ : ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ
طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ ، كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ .

ففي شأن الاجانب نهى عن الدخول في أى وقت من غير استئذان معللا
ذلك بأنه خير : وكيف لا يكون خيرا وفيه حفظ للعورات ، وكف للأذى
عن الناس ، واطمئنان للقلوب حتى لا يدخلها الشك والريبة بدخول الاجانب ؟
ولما كانت النفوس بطبيعتها يلحقها جزع من الرد وعدم الإذن ، ظنا
منها أن ذلك هو ان أو احقار ، قال الله رفعا لهذا الإيهام : وإن قيل لكم ارجعوا
فارجعوا هو أذكى لكم . وفي شأن الآخرين شرع الاستئذان في ثلاثة أوقات
هى مظنة التجرد وإفضاء بعضهم إلى بعض . وفي مثل هذه الحالة يلحق الناس الضيق

(١) سورة النور آية ٢٧ وما بعدها

(٢) سورة النور آية ٥٨

من جراء انكشاف الغير عليهم ولو كانوا عبيدا أو أولادا ، فرفع الله عنهم هذا الحرج بشرعية الاستئذان في تلك الأوقات . وفي غيرها تكون العودات مستورة والدخول كثيرا ، فلو حتم الاستئذان في كل وقت لوقعوا في حرج بين طوافون عليكم ، أى لأنهم طوافون عليكم ، ويغتفرون الطوافين ما لا يغتفرون في غيرهم .
وهكذا نرى أحكام الله سلكت طريقا وسطا من غير تفريط ولا إفراط :
فلا هي ضيقت الخناق على الناس حتى تملأ نفوسهم وتنفر منها قلوبهم . ولا هي أرخت لهم العنان في السهولة حتى تفرق النفوس في شهواتها ، وتبلغ منتهى هواها .
والى هنا نكتفى بهذا القدر ، ونخرج بهذه النتيجة : وهي أن الله سبحانه شرع أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ، ودفعت عنهم المفاسد :
وأنه سبحانه أبان ما في بعض الأفعال من المفاسد حثا على اجتنابها ، وما في بعضها من المصالح ترغيبا في إتقانها . وفي هذا رد على طائفتين : الذين أنكروا التعليل من أساسه ، والذين اعترفوا به ولكنهم قصروه على الأوصاف الظاهرة ، ومنهوه بالمصلحة وما يترتب على الأمر من نفع أو ضرر .

الفصل الثاني

في مسلك السنة في التعليل

أمر الله سبحانه رسوله صلى الله عليه وسلم بالبلاغ ، يأمر الرسول بالغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن عليك إلا البلاغ ، ثم أمره بالبيان ، لئلين للناس ما نزل إليهم ، فقام صلوات الله وسلامه عليه بهاتين الوظيفتين خير قيام ، فبلغ كما أمره الله ، وبين كما هداه مولاه ، سلك طريقة القرآن في تشريع الأحكام ؛ تلك الطريقة الواضحة التي لا التواء فيها ولا اعوجاج ، فغاير ونوع وفصل وأجمل ، فبيننا تراه يقول : حرم الله كذا ، وأحل الله كذا ، مقتصراً على هذا القدر ، إذ بك تسمع منه نوعاً آخر يذكرك الحكم ميذاً سببه الذي من أجله شرع ، أو مرضحاً معه ما يترتب عليه من مصالح دنيوية أو أخروية . وكيف لا يكون منه ذلك ، والناس متفاوتون كما خلقهم الله ؟ على أن في بيان العلل والأسباب ضرباً من التقريب للأذهان ، فيسارع الناس إلى الامتثال .

وإن المتابع لأحاديث الأحكام يجد فيها الشيء الكثير من هذا النوع ، ويمكننا — بمجرد النظر العاجل — الحكم بأن شيئاً من ذلك لم يكن إلا عند الحاجة ، وإن ظهر بالتأمل اختلاف الحاجة ، وتوعها حسب اختلاف الأشخاص ، وأفهامهم ، وما يتبادر لأذهانهم من شرعية الأحكام ، وتساويها في مواطن الاختلاف أحياناً ، فقد يظن أحدهم أن فعلاً ما خير بآدىء الرأي ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن خيره يعارضه شر كبير ، وأن مصلحته تصاحبها مفسدة تفوقها .

فهذا عبد الله بن عمرو يبالغ في عبادته فيصوم نهاره ، ويقوم ليله ، ظناً منه أن في هذا رضا مولاه ، أو هو المقصود من الأسوة برسول الله ، حتى شكاه أهله ،

وكان ما رواه البخاري (١) عنه : قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار ؟ » قلت : إني أفعل ذلك . قال : « إنك إذا فعلت هجعت عينك ، ونفست نفسك ، وإن لنفسك حقاً ، ولأهلك حقاً ، فصم وأفطر ، وقم ونم ، هجعت : غارت وضعف بصرها لكثرة السهر ، ونفست : كالت وأعييت . فقد بين له رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على تلك العبادة الشديدة من ضرر بالغ في النفس ، وضياح حقوق الأهل والولد من الصالح الدنيوية ، وفيه إشارة إلى ضياح المصالح الآخروية : فإن من ضعفت نفسه عجز عن أداء حقوق ربه ، فيفوته الخير الكثير في أخراه .

وهذا معاذ بن جبل رضى الله عنه يضل في صلاته إتماماً لها وتقرباً بها ، فيشكوه الشاكى إلى رسول الله « لا أكاد أدرك الصلاة ، ما يطول بنا فلان » . وهنا يشرع رسول الله التخفيف للصلاة ويزجر المطولين : « أيها الناس (٢) إنكم مفرون ! فمن صلى بالأس فليخفف : فإن فيهم المريض والضعيف ، وإذا الحاجة ، مبينا الباعث على ذلك التخفيف . وفيه الإشارة إلى أن الطاعة إذا أدت إلى ضياح المصالح أو لحق الناس منها الضرر ، خرجت عن مقصود الشارع : وأي فائدة في طاعة تؤدي إلى ترك الناس لها ؟ وربما وصل الأمر إلى أعظم من هذا ، وهو الفتنة ، كما صرحت بذلك الرواية الأخرى ، لا تكن فتاناً .

وذلك فريق من الصحابة يظل في المسجد ينتظر قيام رسول الله للصلاة ليصلوا بصلاته . ظنا منهم أنه خير فيمتنع عنهم ، ثم يقول كما رواه أبو داود (٣) عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الليلة الثالثة لم يخرج ، فلما أصبح قال : « قد رأيت الذي صنعتُم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن يفرض عليكم » . وزاد الطحاوي (٤) « ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا أيها الناس في بيوتكم ، فإن أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة » . فقد امتنع

(١) عمدة البخاري ج ٣ ص ٦٣٥ .

(٢) عمدة البخاري ج ١ ص ٥٠١ .

(٣) السنن ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) شرح معاني الآثار ج ٢ ص ٢٠٦ .

صلى الله عليه وسلم من إمامتهم ، لما وجد رغبتهم فيها ، خشية الفرض عليهم
ثم يأتى زمان يتهاون الناس فيها أو يسجرون عن أدائها فيتركون ما فرضه الله
عليهم ، وفيه من الفساد ما لا يخفى . ومع هذا فقد أمهم ليلتين إشارة منه صلى الله
عليه وسلم الى جواز صلاتها بجماعة ، وامتناعه كان لتلك العلة .

ويحدثنا مالك رضى الله عنه فى الموطأ^(١) عن سعد بن أبى وقاص ، قال :
جاءنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يومودنى عام حجة الوداع من وجع اشتد بى
فقلت : يا رسول الله قد بلغ بى من الوجع ما ترى . وأنا ذو مال ، ولا يرثى إلا
ابنة لى ، أفأتصدق بثلثى مالى ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا . فقلت :
الشرط ؟ قال : لا . ثم قال رسول الله : الثلث ، والثلث كثير : إنك أن تذر ورثتك
أغنياء ، خير من أن تذرهم عالة يتكفون الناس : وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها
وجه الله إلا أجزت عليها ، حتى ما تجعل فى امرأتك .

فانظر إلى هذه المحاورة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبين سعد :
ترى سعداً لما اشتد به المرض ، وظن أنه مفارق الحياة ، وله مال كثير ، فماذا
يصنع بهذا المال ، وليس له إلا ابنة يكفيها قليله ، وهو فقير إلى مشيئة الله ،
وظن أن لا سبيل إليها إلا بالتصدق بأكثر ماله ، ورسول الله يرد عليه ظنه ، ويبين
له خطأه ، وما يترتب على فعله من الضرر بالورثة : الثلث ، والثلث كثير : إنك
أن تذر ورثتك أغنياء . الخ ، معللاً قصر الوصية على الثلث بأنه لمصلحة الورثة ،
فقيه غناهم لهم عن سؤال الناس ، وتحصيل الثواب له نواح غير التصديق على الغير ،
ففى الإنفاق على من وجبت عليك نفقته ثواب ، إذا قصدت به وجه الله .

وروى ابن حزم فى المحلى^(٢) بسند إلى جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال :
إن رجلاً أتى النبى صلى الله عليه وسلم بمثل البيضة من الذهب ، فقال : يا رسول الله
هذه صدقة ما تركت لى مالا غيرها ، فخذفه بها النبى صلى الله عليه وسلم ،
فلو أصابه لأوجعه ، ثم قال : ينطلق أحدكم فينخلع من ماله ثم يصير عيالا على
الناس ! فصاحب المال ظن أن التصديق بكل ماله فى سبيل الله خير له ، صارفاً

(١) المتفق شرح الموطأ ج ٦ ص ١٥٥ .

(٢) ج ٩ ص ١٣٧ .

النظر عما يلحقه بعد ذلك من فقر وفاقة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يعنفه على هذا العمل ، ويبين له ما يترتب عليه من مفسدة كبرى ، ويرد عليه ماله .

وقد يفهم بعضهم أن الحكم شرع من أجل سبب خاص ، وهو مخطئ . في هذا الفهم ، فيبين له رسول الله صلى الله عليه وسلم الصواب فيه ، والعلة التي من أجلها شرع الحكم .

من ذلك أنه لما نزل قول الله تبارك وتعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ ، الْآيَةُ ، وقوله : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا ، الْآيَات ، ظن بعض الناس أن المقصود من الاستئذان هو حصول الإذن فقط ، فجاء يستأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فظار من جُحِر من جُحِر النبي صلى الله عليه وسلم ، فعنفه رسول الله « (١) لو أعلم أنك تنظر اطعنت به في عينك ! ، ميذاً له السبب في تشريع هذا الحكم ، إنما جعل الاستئذان من أجل البصر (٢) ، يعني أن وجوب الاستئذان لأجل حفظ البصر ، حتى لا يقع النظر على من حرم النظر إليه .

وقريب من هذا ظن السائل التسوية بين شيئين ، وهما مختلفان .

من ذلك ما رواه البخاري (٣) بسند إلى زيد بن خالد الجهني : أن رجلاً سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن اللقطة ، فقال : « اعرف وكأها وعفاصها ، ثم عرفها سنة ، ثم استمتع بها ، فإن جاء ربها فادها اليه » ، قال : فضالة الإبل ؟ فغضب حتى احمرت وجنتاه ، أو قال : احمر وجهه ، فقال : « مالك ولها ؟ ! معها سقاؤها وحذاؤها ، ترد الماء وترعى الشجر ، فذرهما حتى يلتقاها ربها » ، قال : فضالة الغنم ؟ قال : « لك أو لأخيك أو للذئب » . فالسائل ظن التسوية بين اللقطة والضالة ، وأن الكل يباح أخذه ، فسأل عما يفعل في كل عند أخذها ، فأجابه الرسول في الأولى ، وغضب في الثانية ، ناهياً عن أخذها ، مبيناً أن لا حاجة

(١) متن صحيح البخاري ج ٨ ص ٥٤ .

(٢) صدر الحديث : عن سهل بن سعد ، قال : أطلع رجل من جحر في حجر النبي صلى الله عليه وسلم ، ومع النبي مدرى بحك به في رأسه ، فقال : « لو أعلم ... » الخ .

(٣) عمدة القاري ج ١ ص ٥٠١ .

إليه ، لأنه لا يخاف عليها ضياع أو هلاك ، فما دامت قادرة على السير إلى المرعى والماء ، فهي في غنى عن حفظها . يدلنا على هذا جوابه في الغنم ، لما كان يخاف عليها الهلاك أباح له الأخذ من غير حتم : « هي لك أو لأخيك أو للذئب » : أى لك أن تأخذها فتكون في يديك لأخيك ، أو تخايبها فيأخذها الذئب . فيأكلها ، أو يجردها ربها فيأخذها ، كما فسرهما (١) الطحاوى .

وهذه فاطمة بنت أبي حبيش : ينزل عليها الدم من غير انقطاع فتظن استواءه مع الحيض في ترك الصلاة مستبعدة حصول الطهارة مع نزول هذا الدم ، فجاءت مستفتية رسول الله صلى الله عليه وسلم : إني لا أظهر أفأدع الصلاة ؟ فيجيبها رسول الله صلى الله عليه وسلم : (٢) إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، مبينا لها الفرق بين الدمين ، بأن نزول الدم في هذه الحالة ليس معتادا ، بخلافه في الحيض والنفاس ، فانه معتاد ، فيسقط اعتبار النجاسة مع الأول دون الآخرين .

وشبهه بهذا حديث سؤراهرة وهو ما رواه (٣) الطحاوى بسند عن كبشة بنت كعب بن مالك ، وكانت تحت ابن أبي قتادة : أن أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا فجاءت هرة فشربت منه فأصغى لها أبو قتادة الإناء حتى شربت : قالت كبشة : فرآني أنظر إليه ، فقال : أتعجبين يا ابنة أخي ؟ قالت : قلت نعم . قال : فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات . . وظاهر هذا أن رسول الله قال ذلك عند السؤال والاشتباه في أن الهرة كباقي السباع في نجاسة سورها ، وأن خروجها عن حكم نوعها فيه غرابة ، ولا بد له من سبب يمتنع السائل ، فقال رسول الله ما قال مشيرا بذلك إلى ما يلحق الناس من الحرج لو حكم بنجاسة سورها مع طوفانها ودخولها المضايق وعدم إمكان التحرز عنها ، وليس من الميسور تغطية الألوان في كل وقت ولكل شخص :

ومن هذا النوع ما حدثنا به البخارى ومسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه في شأن الرجل الذى وقصته دابته وهو محرم فمات : « لا تقرّ به »

(١) شرح معاني الآثار ٢ ص ٢٧٥ .

(٢) عمدة القارى ٢ ص ١٠٣ .

(٣) شرح معاني الآثار ١ ص ١١ .

طيبا فانه يبعث يوم القيامة ملتبيا ، لما ظنوا أنه كفيده من الموتى بسين لهم أن الامر على غير ما فهموه ، وأنه يبعث كحالته التي مات عليها تشرها له في موقف العرض . وفي هذا تنبيه الى محافظتهم على ما أمروا به من اجتناب الطيب في الإحرام : فإذا كان الذي يموت على هذه الحالة يبعث ملتبيا فأحرى به أن يكون على أكمل حالات الإحرام .

ومنه قوله لمن سأل عن الوضوء بنبيذ التمر ، ثمرة طيبة وماء طهور . . . يعني بذلك أنه لم يحدث الباء ما يغير أصله ، فهو باق على طهوريته فالحكم بقاء الطهورية .

هذا وقد يأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشئ أو ينهى عنه في حالة خاصة لسبب خاص ، فيفهم الصحابة أنه حكم مؤبد ، فيسألون رسول الله التخفيف لما يلحقهم من الحرج ، فيبين لهم أن ذلك ليس مؤبدا بل جاء لعله خاصة . من ذلك ما رواه أصحاب السنن عن عائشة رضي الله عنها قالت : دف^(١) الناس من أهل البادية لحضرت الأضحى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ادخروا للثلاث ، وتصدقوا بما بقي . . . قالت فلما كان بعد ذلك ، قلت يا رسول الله : قد كان الناس يتنفعون بضحاياهم ، ويحملون منها الودك ، ويتخذون منها الأسقية . قال : وما ذاك ؟ قلت نهيت : عن إمساك لحوم الأضاحي بعد ثلاث . فقال : إنما كنت نهيتكم للدافئة التي دفت فكارا وتصدقوا وتزودوا ، واللفظ للطحاوى . ويرويه مسلم بالفظ ، إنما فعلت ذلك من أجل الدافئة . . . ويرويه غيره بلفظ : لأجل . . . يحملون : يذبيحون الشحم ويستخرجون منه الودك وهو الشحم المذاب . والأسقية : جمع سقاء وهو ظرف الماء .

فهذه أم المؤمنين رضي الله عنها تشكو الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الحرج الذي لحق الناس من جراء نهيه عن الادخار ، وتشرح له ما كان الناس فيه من مشقة قبل ذلك ، وهي ظانة أن الحكم مؤبد ، فيأتى الفرج عند سؤالها ، ويبين لها رسول الله السبب الذي من أجله نهى وهو التوسعة على الطائفة الفقيرة التي دفت على المدينة حينذاك ، فلما زال السبب رجع الحكم الى أصله من الإباحة . من أجل ذلك فهم على بن أبي طالب رضي الله عنه أن النهي دائر مع هذه العلة . وكان ما رواه الطحاوى في باب الأضحية بسند الى أبي عبيد مولى ابن أزهري قال : صليت مع على بن أبي طالب رضي الله عنه العيد ، وعثمان بن عفان رضي الله عنه محصور ، فصلى

(١) دف الماشي : خف على وجه الارض ، والدافئة : الجماعة من الناس تقبل من بله الى بله .

ثم خطب فقال : لا تأكلوا من لحوم أضياعكم بعد ثلاثة أيام ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بذلك . مع روايته عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إني كنت هيئتكم عن لحوم الأضاحي أن تدخروها فوق ثلاثة أيام فادخروها ما بدا لكم » . ثم قال الطحاوي بعد ذلك : « إن النهي من رسول الله صلى الله عليه وسلم كان للعارض فلما زال العارض أباح لهم الادخار ، فكذلك ما فعله علي في زمن عثمان وأمر به بعد عليه بإباحة رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان ذلك منه عندنا — والله أعلم — لضيق كانوا فيه مثل ما كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي نهىهم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام ، فأمرهم علي رضي الله عنه في أيامهم بمثل ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الناس في مثلها » .

إذا ثبت أن علياً كرم الله وجهه فهم أن علة النهي ما ذكر ، وأمر بما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به في وقت الشدة . دلنا ذلك على أن هذا الحكم يدور مع علة وجوداً وعدماً ، وأن مثله مما فوض إلى رأي الإمام لأنه لما قيل له إنك نهيت بدين لهم السبب والعلة التي من أجلها كان النهي ؛ ولو كان ذلك شرعاً عاماً لقال : كان ثم نسخ . فبيانه العلة دليل على أن الحكم يدور معها . وحينئذ لا يكون معنى لادعاء النسخ في كل حكم ورد فيه نصان : نص بالإباحة ، وآخر بالمنع ، أو بالعكس ؛ لأن النسخ ليس مما يثبت بمجرد الادعاء .

وكثيراً ما يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحكم معالاً إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينية والدنيوية .

ومن ذلك ما رواه البخاري ^(١) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم شاباً لا نجد شيئاً فقال لما رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا معشر الشباب من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء . فتراهم يأمر القادر على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحاً له ما يترتب على ذلك من مصالح ، مبيناً السبب في هذا ، وهو حفظ البصر والفرج الذي أمر الله بحفظهما في غير آية ، وإذا حفظا كان الخير والفلاح ؛ فإن شرواً كثيرة تنشأ عنهما . وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بسلاح آخر وهو الصوم ليكسر شهوته ، ومتى كسرت ترتب الخير على ذلك ، فإنه له وجاء .

(١) صحيح البخاري ٧ ص ٣ .

ومن ذلك حديث النهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، معللاً هذا النهي بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ ، وهو قطع الرحم ، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم ، ، هكذا بلفظ الخطاب للرجال في رواية ابن عدي : والمراد بذلك أنه إذا جمع الرجل بينها صارتا من نسائه كأرحامه ، فيقطع بينهما بما ينشأ بين الضرائر من التشاحن . فذهب القطع إلى الرجل ، لأنه السبب ، وأضيف إليه الرحم لذلك .

وفي رواية عند ابن حبان ، نهى أن تزوج المرأة على العمة والخالة ، وقال : « إنكن إذا فعلن ذلك قطعتن أرحامكن »^(١) ، ، وأى تماسك للامة إذا قطعت فيها الأرحام ، وتقطعت الأوصال ، وانفصمت العرى ، وتباعدت الأقارب ؛ . ويشبه هذا حديث نهى الرجل أن يبيع على بيع أخيه ، أو يخطب على خطبة أخيه .

وفي حديث النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها ، يعلل ذلك بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني^(٢) الشيطان . ولما كان هذا تشبهاً بعبدة الشمس ، نهى الشارع الحكيم عنه ، لتخلص العبادة لله وحده .

ولما أمر سبحانه المؤمنين بغض البصر ، وحرم النظر إلى الأجنبية مطلقاً ، دفعاً لذريعة الفساد ، وحفظاً لحرمة الله ، وقطعاً لوساوس الشيطان ، وكان أن يخطب الرجل المرأة ولا يراها ، فتوصف له بما يغريه ، حتى إذا ماتم العقد ظهر له منها ما لا يرضاه ، فيعظم عليه الأمر ، ويطيل الزم ، وتسوء الحياة ، وربما أدت إلى الفراق أو تغيير الحدود الله : لذلك رخص الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة ، فأباح النظر ، وهو ما رواه الطحاوي^(٣) بسند إلى بكر بن عبد الله المزني : أن المغيرة بن شعبة أراد أن يتزوج امرأة ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : « انظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما » . أخرى : أجدر وأولى وأنسب .

(١) نيل الأوطار ج ٦ ص ١٢٦ .

(٢) مفترقة بالشياطين ومحاطة بهم ، ينتظرون من يسجدون لها عند الطلوع وعند الغروب .

(٣) شرح معاني الآثار ج ٢ ص ٨ .

يؤدم : يؤلف بينكما . فبين السبب الباعث على حل النظر في تلك الحالة . وهو ما يترتب على النظر من محبة للزوجين . يعقبها وفاق دائم ، وألفة مستمرة . وأحيانا يبين أن فعلا من الأفعال يترتب عليه مصالح تقتضى إباحته ، ولكنه يمتنع عنه ، لما يخالط ذلك من مفسد أعظم منها ، فهو فيه صلى الله عليه وسلم يوازن بين المصلحة والمفسدة ، ويقدم الأهم ، وهو دفع المفسدة . من ذلك ما أخرجه الشيخان بسندهما عن عائشة رضى الله عنها ، قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ، لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم ، . فهو يخبر أن تغيير البيت منكر يجب إزالته ، ولكنه امتنع من ذلك ، لما يترتب عليه من نفورهم ، حيث ألفوا هذا الوضع ، وتمكنت العادات من نفوسهم ، وفي تغييره حرج لهم ، وربما رجعوا إلى الشرك مرة أخرى من أجل ذلك .

ومنه ما أخرجه الترمذى عن زيد بن خالد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ، لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل ولأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، وفي لفظ أبو داود () عن أبي هريرة يرفعه ، قال ، لولا أن أشق على المؤمنين لأمرتهم بتأخير العشاء وبالسواك عند كل صلاة ، . فهذا الإخبار يفيد أن تأخير العشاء واستعمال السواك عند كل صلاة صالحان للتشريع ، ولكن منعه من ذلك ما يلحقهم من المشقة المنفرة لهم عن الامتثال : فقد عدل عن حكم إلى غيره لما يترتب على المعدول عنه من المفسدة .

ومن ذلك ما رواه مسلم وأحمد عن جابر رضى الله عنه في قصة الرجل الذى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : اعدل . فقال له عمر : دعنى يا رسول الله أقتل هذا المافق . فقال ، معاذ الله أن يتحدث الناس أنى أقتل أصحابي ، . فقد رأى صلى الله عليه وسلم أن التحدث بمثل هذا ينفى الناس عن الإسلام ، مبيناً أن مفسدة التغير أكبر من مفسدة ترك قلوبهم ، ومصلحة التأليف أعظم من مصلحة القتل .

ومن ذلك ما أخرجه الطبراني (١) من حديث عبادة بن الصامت : لما نزلت آية الرجم قال النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله جعل لمن سيلا ، الحديث . فقال أناس لسعد بن عبادة : يا أبا ثابت قد نزلت الحدود أرأيت لو وجدت مع امرأتك رجلا كيف كنت صاذما ؟ قال كنت ضاربه بالسيف حتى يسكتا ! فأنا أذهب وأجمع أربعة شهداء ! فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته فأنطلق وأقول رأيت فلانا فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبدا ! . فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : كفى بالسيف شاهدا ، ثم قال : لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران ! ، فأنت تراه صلى الله عليه وسلم لم يصرح فى مثل هذا بإباحة القتل ، بل نهى عنه فى بعض الروايات ، وسبب ذلك خوفه صلى الله عليه وسلم من اخلاط الأمر ، وكثرة القتل بحق وبغير حق .

ولقد وجدنا أصحاب رسول الله يمارضون أمره بما يترتب عليه من ضرر يلحق المسلمين بسببه فيقرهم على ذلك صلى الله عليه وسلم .

من هذا ما رواه البخارى (٢) بسند عن يزيد بن أبى عبيد مولى سلمة بن الأكوع عن سلمة رضى الله عنه قال : خفت أزواد القوم وأملقوا (٣) فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فى نحر إبليم فأذن لهم ، فأقيهم عمر رضى الله عنه فأخبروه : فقال : ما بقاؤكم بعد إبليم ؟ فدخل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله : ما بقاؤهم بعد إبليم ؟ فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نادى فى الناس يأتون بفضل أزوادهم : فبسط لذلك نطع وجعلوه على النطع ، فقام رسول الله فدعا وبرك عليه ثم دعاهم بأوعيتهم ، فأحسنى الناس حتى فرغوا ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، . فقد عارض عمر إذن رسول الله بالنحر بالمصلحة ، وأقره الرسول على ذلك .

وروى أبو يعلى المرصى فى مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر ينادى : من قال لا إله إلا الله دخل الجنة ، فوجده عمر فردده وقال : إذا يتكلموا ! وأقره الرسول على ذلك ، ولم ينكر عليه لما وجد المصلحة فيما قال .

(١) فتح البارى ج ١٢ ص ١٥٤ .

(٢) الفسطانى ج ٤ ص ٢٨٤ .

(٣) أملاوا : افتقروا ، والاملاق : الافتقار .

ومن أوضح الواضحات على أن شريعة الله سلكت طريق جلب المصالح ودفع الحاجات ، أننا نرى الشيتين يأخذان حكما واحدا في الأصل ثم يدخل ذلك الاستثناء قلة وكثرة حسب الحاجة ومقدارها .

من ذلك ما ورد بشأن تحريم الحرمين الشريفين : الحرم المكي ، وشقيقه المدني .

فقد قال صلى الله عليه وسلم في شأن مكة ما رواه أبو داود بسند إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال : لما فتح الله تعالى على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قام صلى الله عليه وسلم فحمد الله وأثنى عليه ثم قال : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين ، وإنما أحلت لي ساعة من النهار ، ثم هي حرام إلى يوم القيامة ، لا يُعضد شجرها ولا ينفر صيدها ، لا تحل لقطةا ، إلا لمنشد » . فقام العباس وقال : يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا . فقال رسول الله : « إلا الإذخر » .

وقال في شأن المدينة ما رواه الإمام أحمد عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حرم المدينة قالوا : يا رسول الله إنا أصحاب عمل وأصحاب نضج ، وإنا لا نستطيع أرضا غير أرضنا فرخص لنا . فقال : « القائمتان والوسادة والعارضة والمسند : فأما غير ذلك فلا يعضد ولا يخط منها شيء » . قال اسماعيل بن أبي إدريس : قال خارجة : المسند : مرود البكرة . فاستثنى ذلك وجعله مباحا . وروى أبو داود عن علي بن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « المدينة حرام ما بين عائر إلى ثور ، لا يخطى خلالها ، ولا ينفر صيدها ، ولا يصلح أن يقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجل بعيره » . فقد استثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم مما حرم ، قدر الحاجة التي سألوها . وهذا تفويه منه صلى الله عليه وسلم على أن هذه الأشياء تتبع الحاجة إذا وجدت ، وأن المنع منها خروج بالشريعة عن وضعها الذي أخرج الناس من الحرج . وما جعل عليكم في الدين من حرج » . وعلل ابن قدامة (١) ذلك بأن المدينة يقرب منها شجر وزرع ، فلو منعنا من أحشاشها مع الحاجة أفضى إلى الضرر ، بخلاف مكة . والخلاصة أن السنة مملوءة بالتعليل بأنواعه السابقة . وفي هذا رد على منكريه ، وعلى من قصره على الأوصاف دون الحكم والمصالح .

(١) المفنى ج ٣ ص ٣٢٠

وشيء جديد لم يظهر في تلميل القرآن . وهو أن من الأحكام ما يدور مع
 المصلحة ويتبدل بتبدلها . والسبب في ذلك - على ما يظهر لي والله أعلم - أن هذا النوع
 من الأحكام مفوض لرأي الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماما للمسلمين .
 ومن تذبذب آراء الرسول صلى الله عليه وسلم في أجوبة السائلين ، وجده في
 يسلك فيها كماها مسلكا واحدا : فتارة ينظر الوحي كما في قصتي الظهار والمعلن
 وغيرهما ، وأخرى يحجب من غير انتظاره ، وفي هذا قد ينزل الوحي ببيان خفيته
 ومعانيته ، كما في مسألة أخذ القداء والإذن للمعتدين في بعض الغزوات . وقد
 يرجع هو من غير أن ينزل عليه الوحي كما في همه بالنهي عن الذيلة ، وهمه بتحريق
 البيوت على المختلفين عن صلاة الجماعة ، وقوله للمرأة التي مات عنها زوجها
 واستأذنه أهلها في الكحل لرمد نزل بها : لا تفعلوا : بعد أن أذن لهم .
 وكثيرا ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة تتوعد عن سؤال واحد
 إذا اختلف السائلون ؛ وأكثر ما يكون ذلك في أنفضية الأعمال : كما وجدناه في كثير
 من المواطن يشاور أصحابه ويأخذ بأصوب آراءهم . وقد ثبت أنه الإذن للمعتدين
 الذين يرسلهم إلى البلدان بأن يفتوا باجتهادهم حسبما يظهر لهم ، ولم يقيدهم
 بالصوم أو الرجوع إليه في كل ما يعين لهم ، كما في قصة معاذ وعلى رضي الله عنهما .
 كل ذلك يهدينا إلى أن المولى جل وعلا فوض إليه الحكم في كثير من
 الأشياء . وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية ، كالمعاملات والعادات وما شابهها
 حسبما يراه ملائما للمصلحة ، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعا أصله محكم
 لا يتبدل ، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط . فلكل حادثة حكم أصلي عام
 وهو ما يحصل للمصلحة ، وعدة أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة ،
 والتغير في هذه الأحكام الجزئية كالخل والحرمة في شيء واحد كإباحة الإذخار
 ومنعه في الأصحية فيما تقدم . وأما ادعاء النسخ في تلك الأحكام والجزم بأن كل
 حكم متأخر ناسخ لما سبقه وإن لم ينص الشارع على نسخه ، فجازفة تكاد تخرج
 بالشريعة عن وضعها ، ونجعل منها صورة واحدة لا تلين لحوادث الأيام ، ولا
 تسير الزمن وتقلباته . وفي الحق أن هذا تناقض من هؤلاء ، حيث قرروا في غير
 موضع أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان ؛ وأين تلك الصلاحية مع إلbasهم
 لها ثوبا واحدا في جميع الأعصار ؟ !

الفصل الثالث

في مسلك الصحابة في التعليل

انقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاعلى تاركا وراءه هؤلاء الاصحاب رضوان الله عليهم، آمناء على شرع الله، خلفاء في قيادة الامة، فساروا على الطريق الواضحة التي رسمها لهم . وجدوا أنفسهم أمام مشا كل الحياة المعقدة وحوادث الأيام المتجددة، فبدلوا قصارى جهدهم في استنباط الأحكام، بعد أن وقفوا على أسرار التشريع، وعلموا أنها شريعة الخلود، فسيحة الجنات، تسير بالناس الى ما فيه سعادتهم ويحفظ عليهم مصالحهم. ولولا ما فيها من مرونة ومسايرة للزمن لما وسعت الناس بأحكامها، والمدنيات وتنوعاتها. سلكوا السبيل التي سلكها رسول الله صلى الله عليه وسلم في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة. توسعوا في ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان؛ بل اعتقاداً منهم أن شريعة الله ليست جامدة على المصوص حتى توقع الناس في إضر أخبر الله أنه وضعه عنهم، أو تلجئهم الى حرج نفاه الله عنهم. من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نواح كثيرة، فتراهم تارة يعلمون الفتيا بما نص عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله؛ وطورا يعمدون الى حكم منصوص فيستنبطون له العلة ليوسعوا دائرته؛ وأنا يحكمون أحكاما يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به ولكنهم بناقب نظرهم علموا أن الحكم معال بعلة قد زالت، فيغيرون الحكم تبعاً لتغير علته؛ وحيناً يتمتعون الناس من مباح زجرا وعقوبة لهم، أو لما يرون أنه يؤدي الى ظن خلاف الحقيقة فيقع الناس في المفاسد من أجله .

وإنني بحول الله وقوته، أذكر طرفاً من هذه التعليلات المتنوعة، فأصلا كل نوع منها عن غيره، غير متقيد بما رسمه العلماء فيما بعد، من الاسماء الاصطلاحية .

والغرض من هذا التقسيم وضع صورة واضحة أمام القارئ لمسلك هؤلاء الاعلام الذين غنوا بلبان النبوة، وشربوا من معينها الصافي؛ فهم أعلم الناس بعد رسول الله بشرع الله . ولو أن الناس ساروا على ذلك المنهج المستقيم لما وقعوا

في هذا التفرق الذي أطمع فيهم أعداءهم، ولما سمعنا هذا التنازع بالألقاب، ولكن
إرادة الله، وتلك آية من آياته.

النوع الأول

روى أبو داود ^(١) بسند إلى جَسَّاد بن أبي أمية قال: كنا مع بُشَيْر بن
أرطاة في البحر فأتى بِسَارِق يقال له مِصْدَر قد سرق بُخْتِيَّةً، فقال: سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا تقطع الأيدي في السفر، ولولا ذلك
لقطعت». (البخية أنثى الجمال طوال الأعناق). وفي رواية الترمذي والدارمي
، في الغزو، بدل السفر. هكذا ورد الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
بجردا من بيان سبب هذا النهي. فماذا فهم أصحابه فيه من بعده؟ أوقفوا عند
المصوص وقصروا النهي على حد السرقة، وقالوا إن الشريعة نصوص تعبدنا
الشارع بها، أم فهموا أن هذا النهي معلل بعلّة قصد به دفع مفسدة عن الأمة
أو جلب مصلحة لها؟

بحثنا فوجدنا ما رواه أبو يوسف ^(٢) بسند عن زيد بن ثابت أنه قال: «لا
تقام الحدود في دار الحرب مخافة أن يلحق أهلها بالعدو». وهذا الأثر وإن
ضعفه الشافعي فقد روى ابن أبي شيبة مثله عن عمر رضي الله عنه، وهو أنه
كتب: «ألا لا يجلدن أمير جيش ولا سرية أحدا الحد حتى يطالع على الدرب
لئلا يحمله الشيطان أن يلحق بالكفار» ^(٣). وروى أبو يوسف في كتاب الخراج عن
علقمة قال: غزونا أرض الروم ومعنا حذيفة وعلينا رجل من قريش، فشرب الخمر
فأردنا أن نحده، فقال حذيفة: «تحدون أميركم وقد دنوتم من عدوكم فيطمعون
فيكم». وروى هذا الأثر عبد الرزاق بسند إلى علقمة قال: أصاب أمير الجيش وهو
الوليد بن عقبة شرابا فسكر، فقال الناس لأبي مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيم عليه
الحد، فقالا: لا نفعل؛ نحن يرازاه العدو ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا.

(١) هو المجهود شرح سنن أبي داود ج ٤ ص ٢٤٦.

(٢) الرد على سير الأوزاعي ص ٨١.

(٣) وفي إعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٩ رواه عن سعيد بن منصور في سننه.

وضعنا بنا . . فأنت ترى أنهم رضوا أن الله عليهم فهموا المقصود من هذا النهي فعندوا
الحكم إلى غيره من الحدود ، لما تجر إقامتها عليهم إذ ذاك من الضرر بالمسلمين .
ولو تأملت هذه التعليقات في تلك الآثار لوجدت اختلافاً حسب اختلاف
الأشخاص . فعمرو وزيد رضي الله عنهما عللاً بخوف اللعاق ، وهذا يكون في الرجل
العادي من الجيش ؛ وأبو مسعود وحذيفة لم يعللاً بذلك ، لأن مثل أمير الجيش
لا يلحق بالعدو عادة ، بل يطعم العدو فيهم ويظهر ضعفهم أمامه إذا أقاموا عليه
الحد ، وإن كان الكل يتفق عند شيء واحد وهو لحوق الضرر بسبب ذلك الفعل .
والظاهر أن هذا اتفاق من الصحابة ، حيث لم ينكر أحد ، بل كل ما فيه أن
بعضهم طلب إقامة الحد بناء على ما يعرفه من الحكم العام في الحدود إذا ثبت ،
فلما بين له السبب ، سلم وأذعن حكى ذلك الإجماع أبو محمد المقدسي كما قاله
ابن القيم .

وهذا التعليل لم يخالف نصاً ولا قياساً ولا إجماعاً ، وليس فيه إلا تأخير الحد
لمصلحة راجحة ، إما من حاجة المسلمين إليه ، أو من خوف ارتدادده ولخوفه بالكفر .
ومثل هذا التأخير لعارض . أمرٌ وردت به الشريعة ، كما يؤخر الحد عن الحامل
والمرضع ، وعن وقت الحر والبرد والمرض ، وهو لمصلحة الحدود خاصة ، فما بالك
بما هو لمصلحة الإسلام عامة ؟ فهذا النوع ورد الحكم فيه غير معلل فعملوه بما
يترتب على الفعل من ضرر .

النوع الثاني

أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلة ، فلما بحثوها وجدوا تلك العلة
قد زالت ، أو ما شرع له الحكم قد تغير ، فغيروا الأحكام تبعاً لذلك

من ذلك حكم المؤلف قلوبهم : شرع الله إعطاءهم من الزكاة ، وأعطاهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم من مال الله كثيراً ، وقال في بعض المواضع : إني لأعطي الرجل
وغيره أحب إليّ تأليفاً لقبه وهؤلاء المؤلفون منهم من كان مسلماً ضعيف الإيمان
وهم من كان على دينه . أعطاهم ليقوى إيمان الأول ، ويحبب الثاني في الإسلام .

مضى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأمر على ذلك، ثم حدث في زمن أبي بكر رضي الله عنه ما رواه الجصاص^(١) في تفسيره عن ابن سيرين عن عبيدة قال : جاء عيينة بن حصن والاقرع بن حابس إلى أبي بكر فقالا : يا خليفة رسول الله إن عندنا أرضاً سيخة ليس فيها كلاً ولا منفعة . فإن رأيت أن تعطيناها ! . فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتاباً فأشهد ، وليس في القوم عمر ، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما ، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فيه فجاه ! . فتذمرا وقالوا مقالة سيئة . فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينألفكم والإسلام يومئذ قليل ، وإن الله قد أغنى الإسلام : اذهبوا فاجهدا^(٢) جهديكما ، لا يرعى الله عليكما إن رعيتما ... ! فترك أبو بكر الإنكار عليه .

فهذا أبو بكر يكتب لهما تأليفاً اقتداء برسول الله ، ظناً منه أن حكم التأليف باق ، فلما بين له عمر أن التأليف لم يكن إلا الحاجة وهي تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينما كانوا في قلة وضعف وقد انتهت هذه الحاجة وكثر المسلمون وقويت شوكتهم فلا داعي إذاً إلى التأليف - سلم له ولم ينكر عليه ، بل لم ينكر عليه أحد : فصار إجماعاً على أن الحكم كان دائراً مع علته والغرض منه ، فلما انتهى الغرض ترك الحكم .

وهذا دليل على أن من الأحكام ما يدور مع المصالح ويتبدل بتبدلها . ومن أنكر ذلك فقد خالف إجماع الصحابة الذي كثيراً ما يحتاج به ، وقد اعترف بكون إجماعهم حجة كل من قال بحجية الإجماع .

مثال آخر : أباح رسول الله صلى الله عليه وسلم للنساء الخروج إلى المساجد للصلاة ، كما رواه أبو داود^(٣) بسند إلى أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، ولكن ليخرجن تفلات ، . (تفلات : غير متطيبات . يقال امرأة كفلة إذا كانت متغيرة الريح) . ولم يكن هذا حتماً بل كان إباحة بما شرطه رسول الله من عدم التزين المؤدى إلى الفساد . يدل لذلك

(١) ج ٣ ص ١٥٣ .

(٢) معناه ابلغا غايتكما في العمل .

(٣) السنن ج ١ ص ١٥٥ .

ما رواه أبو داود أيضا عن ابن عمر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تمنعوا نساءكم المساجد ، ويوتنهن خير لهن » .

هذا ما كان في زمن رسول الله . ثم حدث بعد ذلك أن تغيرت حالة النساء وأحدثن ما لم يكن في عصر النبوة ، حتى قالت عائشة رضى الله عنها ما رواه أبو داود : « لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد كما منعت نساء بني إسرائيل » . فقد رأت أن ما حدث يقتضى تغيير الحكم السابق حينما كان الإصلاح عاما ، والقلوب عامرة بالإيمان . ولم يوجد الدخول في بعض النفوس : فلو استمر الحكم مع تغيير الحال لآدى إلى مفسدة عظيمة تربي على ما يحل به الخروج من المصلحة من تعليم الدين وإدراك فضل الجماعة . والذي يظهر من كلامها أن نزاعا قام في هذه المسألة : فمن مبيح محتج بإذن رسول الله ، ومن مانع معلن له بدفع مفسدة الخروج من فساد الأخلاق وحدث ما ينافي الدين والكرامة

وهذه محاورة بين عبد الله بن عمر وابن له ، رواها أبو داود ، قال ابن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اتذنوا للنساء إلى المساجد بالليل » . فقال ابن له : والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلا ، والله لا نأذن لهن !! فسببه وغضب ، وقال : أقول قال رسول الله : اتذنوا لهن ، وتقول : لا نأذن لهن ! .

فهذا النزاع يفسر لنا قول عائشة رضى الله عنها : لو علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ... وكأنه بين توجهه نظرها إزاء قوى المخالف قال رسول الله . فمضى سلمت له التصريح ولسكها لجأت الى السبب الذى من أجله أرادت المنع . ولا غرابة في موقف ابن عمر هذا ، فذلك موقفه غالبا إزاء النصوص ، فلم يكن من أهل المعاني عكس والده رضى الله عنه ، وذاك ابنه قد سلك مسلك جده من اعتبار المعاني التى شرعت لها الأحكام فيشرح لوالده السبب مع قسمه بالله : فهل ترى أنه يقسم مرتين وهو يسمع قول رسول الله ويرى غضبه والده عليه وسبه له من أجل المخالفة من غير فائدة ؟ لا شيء إلا أنه دين الله والمحافظة عليه بدفع المفسد عنه .

فإذا يقول نفاة التعليل في هذا الموقف ؟ لعلمهم بتعلقون بأذيال ابن عمر ويقولون مقالته ، وقد رأوا فساد الأخلاق عم كل مكان ، وتهتك النساء فاق كل حد ، وتنطع الشبان بلغ الغاية .

مثال ثالث : سبق فيما مضى موقف رسول الله صلى الله عليه وسلم مع من أراد قيام رمضان بجماعة معه ظناً منهم أنه خير ، وامتناعه مع بيان السبب الذي غفلوا عنه . وهو خوف الفرض عليهم ، وإذعان الصحابة إذ ذاك لهذا الأمر . فلما انتضى زمن الوحي . وأمن الناس جانب الافتراض ، جاء الفاروق رضى الله عنه ، ووجد الناس يصلون في المسجد أوزاعاً وفرادى ، فرأى بسديد رأيه أن سبب المنع قد زال . وأنهم لو ظلوا على هذه الحالة ربما جاء وقت تهاونوا في قيام هذا الشهر ، مع ما يشعر به الاجتماع من جمع الحكمة وتوحيد الصفوف ، فقال رضى الله عنه : « والله إنى لأراني لو جمعت هؤلاء على قارىء واحد لكان أمثل » . ثم أمر أبى بن كعب أن يصلى بهم ، ولما رأهم في الليلة الثانية ، قال : « نعمت البدعة هذه ، والتي تنامون عنها أفضل من (١) التي تقومون » .

قد يقال : هذا مسلم ، وأن عمر وجد السبب الذى من أجله امتنع رسول الله قد زال ففعل ما فعل ، وليس فيه مخالفة لما شرع في عهد النبوة . ولكن أى مصلحة جلبت من هذا العمل ، وقد ادعيتهم أنهم رضوان الله عليهم غيروا بعض الأحكام تبعاً للمصالح ؟ . والجواب أن المصلحة ظاهرة : فإن في اتحاد الصفوف إشعاراً باتحاد القلوب ، وتوحيد الكلمة ، ومنعاً لتشويش الجماعات الكثيرة بعضها على بعض .

ومن هذا النوع ما يفعل بضالّة الإبل . فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن في التقاطها ، وغضب على السائل ، وبين له السبب ، وهو أنه لا حاجة إليه حيث ترد الماء وترعى الكلأ حتى يلحقها ربها ، فكانت تترك .

مضى الأمر على ذلك حتى جاء زمن عثمان رضى الله عنه فأمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطى ثمنها ، كما رواه مالك في الموطأ (٢) ، قال : سمعت ابن شهاب الزهري يقول : كانت ضوال الإبل في زمان عمر بن الخطاب إبلاً مؤبلة - لا يأخذها أحد - تتناج لا يمسكها أحد ، حتى إذا كان زمن عثمان أمر بتعريفها ، ثم تباع ، فإذا جاء صاحبها أعطى ثمنها ، فرسول الله لم يأذن بأخذها ، وابن عفان يأمر

(١) الموطأ بشرح الباجي ج ١ ص ٢٠٧ .

(٢) (٢) ٦٢ ص ١٤٢ .

بأخذها وتعريفها وبيعها . ولم أقف له على نص يبين وجهة نظره ، وليس من المعقول أن يفعل هذا مخالفاً فعل رسول الله من غير سبب . ونحن نجزم بأنه رأى المصلحة في ذلك ، ووافق عليه الصحابة . فقد يكون تغير النفوس وامتداد الأيدي إلى أموال الناس هو السبب ، وربما ظن الرائي لتلك الإبل تغدو وتروح كل يوم من غير صاحب أنها فقدت ربها فيأخذها لنفسه . فرأى ابن عفان رضي الله عنه أن يحسم الداء من أساسه ، ويضرب على أيدي المستهترين ، فأمر بالأخذ والتعريف والبيع ، حفظاً لأموال الناس .

مضى زمنه رضي الله عنه . وجاء علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فكان ما رواه الباجي في شرحه على الموطأ عن مالك أنه قال : كان علي بن أبي طالب قد بنى للضوال مربدا يعلقها فيه علفا لا يسمنها ولا يهزها من بيت المال ، فمن أقام بيته على شيء منها أخذه وإلا بقيت على حالها لا يبيعها . قال : واستحسن ذلك ابن المسيب .

فقرأه رضي الله عنه ووافق ابن عفان في مبدأ الأخذ بحفظ أموال الناس ، ولكنه خالفه في بيعها مبالغة في الحفظ ، حيث قد يكون لرب الإبل منفعة في ذاتها تفوق منافعتها في ثمنها كما هو مشاهد معلوم لكل أحد : وإذا كانت هذه مصالحة المسلمين وبيت المال يتفق منه على مصالحهم ، قرأى الإنفاق منه على تلك الضوال نفقة بقدر الحاجة بحيث لا يعجز بيت المال ، ولا تهلك أموال الناس . فكل من فعل ما رآه مصلحة : وإن كان مخالفاً في ظاهره للنص الذي كان معللاً بعملة ، وقد جدد ما يدعو إلى تغييرها .

وقريب من هذا ما ورد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر الدية من الإبل وجعلها على عاقلة الجاني ، فلما ولي الفاروق رضي الله عنه نظر إلى ما فعله رسول الله فرأى أن ليس كل الناس أموالهم إبلا ، وأن إلزامهم بدفع الدية إبلا يلحقهم من أجله العنت والضيق ، وكان منه ما رواه مالك في الموطأ ^(١) بلاغا أن عمر بن الخطاب قوّم الدية على أهل القرى فجعلها على أهل الذهب ألف دينار ، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم . قال مالك : فأهل الذهب أهل الشام وأهل مصر ،

(١) المتفق ج ٢ ص ٦٨

كتب له كتابين ، وفي كل معنى يصح أن يكون علة للمنع ، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب ، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه ، والآخر سمع الباقي فحدث به ، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد في الحديث ، فلا وجه للشك في هذا الأمر الخامس الذي لو عمل به المسلمون في كل أزمئتهم لما رأيتهم في هذا الضعف ، ولما تردوا في تلك المهواة التي عز النجاة منها .

ونحن لو رجعنا بهذا الحكم إلى أصل تشريعه والظروف التي أحاطت به عند نزول القرآن ، وجدنا حالة أخرى تبين حالتنا التي نحن عليها الآن : فقامت المسلمون يسافرون إلى أرض غير أرضهم للجهاد في سبيل الله ، وليس هناك من المسلمات ما يفهمهم مع حاجتهم إلى الاضطلاع بأهل الكتاب لبث الدعوة ونشر دين الله ، وليس أجاب للسمع وقبول الكلام من السكك الذي يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يومئذ أقوياء الإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء ، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل مجتمعة ، في وسطها أباح الله نكاح الكتابية ، مضافا إلى ما يحدثه ذلك الحل من التطيب لتسلوب أهل الكتاب والحد من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين : من عرف ذلك بان له أن حل الكتابية وضعه الله موضع الحاجة في وقت جلب على المسلمين المصالح ودفع عنهم المفاسد ، فماذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعولا ينقض بانه لبنة لبنة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال : لو كان الأمر كما تقول ، وأنه شرع في حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولستنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكننا نقول : إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة : فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر منعناه .

مثال آخر : شرع الله قصر الصلاة في السفر ، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفان من بعده ، فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبد الرحمن ^(١) بن حميد أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى ثم خطب الناس فقال :

(١) كبرى العمال ٤ : ص ٢٣٩ ، ٢٤٠

المعنى قرر فقهاء الحنفية أنه لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف ، فعاقبتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهله ... الخ .

ويشبه هذا النوع ما رواه صاحب المدونة قال : قال مالك : بلغني أن عمر ابن الخطاب كتب إلى البسندان ينهائهم أن يكون النصارى واليهود في أسواقهم صياوفة أو جزارين ، وأن يقاموا من الأسواق ، فإن الله تبارك وتعالى قد أغنانا بالمسلمين .

فقد منعهم من العمل مع نص الكتاب على حل ذبايحهم ، وحصل عمر نفسه بإيهام صياوفة في الدواوين لعداوتها عند الحاجة ؛ ولما ذهبت الحاجة قال ما قال .

هذا وقد روى عن الإمام مالك رضي الله عنه تعليل قول عمر بأنهم يتعاملون بالربا ، فربما ظن من رآهم كذلك مع عدم إنكار المسلمين عليهم أن الربا حلال^(١) ، وعلى ذلك يكون مثالا للنوع الآتي ، وهو وإن كان محتملا لهذا التعليل ، إلا أن عمر رضي الله عنه علل بزرال الحاجة ، فيكون تنصق وأقرب بهذا النوع .

النوع الثالث

أحكام شرعها الله في كتابه أو فعلها رسول الله فترأى يهون عنها في بعض الأحيان ، مع اعترافهم بشروعيتها ، دفعاً لمفسدة ترتب على فعلها .

من ذلك موقف عمر رضي الله عنه من نكاح المسلم للكنانية وقد عذرها الله بجلت قدرته في عداد الخلائق ؛ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيسوهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا منخذي أخدان ، المائة آية ه . روى الجصاص في تفسيره^(٢) : أن حذيفة تزوج يهودية ، فكتب إليه عمر : أن خلّ سبيها . فكتب إليه حذيفة : أحرام هي ؛ فكتب إليه عمر : لا واسكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن ! ، يعني العواهر .

وروى هذا الأثر الإمام محمد في كتابه الآثار^(٣) ، عن إبراهيم عن حذيفة أنه تزوج يهودية بالمداخن ، فكتب إليه عمر : أن خلّ سبيها ، فكتب إليه : أحرام يا أمير

(١) حكى هذا التعليل الشافعي في الاعتصام ج ٢ ص ٢٧٤

(٢) ج ٢ ص ٣٩٧ (٣) ص ٢٥

المؤمنين ؟ فكتب إليه عمر : أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخل ،
فإني أخاف أن يقتدى بك المسلمون فيختاروا نساء أهل الذمة لجهلهم ، وكون
فتنة للنساء المسلمين ! قال محمد : « وبه نأخذ : لا نراه حراما ، ولكننا نرى أن
عليهن نساء المسلمين ، وهو قول أبي حنيفة ، .

ففي هذا الأثر بروايته يمنع من المباح خشية ما يترتب عليه من الضرر ،
كان الوقوع في نكاح المومسات منهن ، وفيه من المقاسد ما لا يخفى :
في الانساب حيث لا تتورع ، وضياع الأولاد بإفساد أخلاقهم ،
لبن الفساد ونبتوا في منبت الفجور ، أو تنابح المسلمين رغبة في جاهلهم ،
المسلمات بلا زواج فيقعن فيما حرمه الله .

ولقد أصاب الفاروق في رأيه ، وصدقت الأيام نبوءته ، وأجبت لرسو
دعوته ، أصاب الله بك يا ابن الخطاب ، وحدث ما كان يخشاه لما رغب
عما أشار به . فانظر معي - يرحمك الله - إلى ما وقع فيه المسلمون الآن من عده
الفعل من مفاخرهم ، حتى أضحي الرجل الذي يحوز أجنبية موضع إجلالهم ، مو
عندهم بأنه عريق في المدنية . وعلى العكس من ذلك من يتزوج المسلمة يومئذ بال
وعدم مسيرته لماموس التقدم والرقى في نظرم . ثم انقل بعد ذلك لثري و
نتيجة الارتفاع في هذا التيار الجارف : تحكم في الرقاب ، خروج عن
الإسلام بالخضوع لعادات غير إسلامية ، وانعكاس الآية بفلت القوامه
الرجل بعد أن ملكه الله إياها ، وجعلها درجة التفضيل بينه وبين المرأة ؛ وه
ذلك يكابرون الحقيقة متعللين بما لا يحصى نفعا . يقولون : الأولاد وتريد
والحياة ونظامها ، والبيوت وتنسيقها ... ومن فاته الزوج منهن لجأ إلى المر
حتى طبع النشر بطابع غير إسلامي ، وأصبح الشبان ينظرون لمن عنده بقية
من دين الله ، كالصلاة والصيام ، نظرة السخرية والازدراء ، بما يملأ القلوب
والنفوس حسرة على ما أصاب المسلمين في دينهم وقوميتهم !

بعد ذلك لعل سائلا يقول : إن هذا الأثر يُخال عليه عدم الصحة ، ولا
على ذلك من اختلاف روايته والقصة واحدة ، فهو أقرب إلى الخطأ
إلى الصواب . والجواب : أن لا تضارب بحمد الله ، فالقصة واحدة ؛ ولعل الفار

كتب به كتابين ، وفي كل معنى يصح أن يكون علة للذبح ، أو يكون كل ذلك ما حواه الكتاب ، إلا أن بعض الرواة سمع بعضه فرواه ، والآخر سمع الباقي فحدث به ، ومثل هذا ليس غريبا عن فعل الرواة كما هو مشاهد في الحديث ، فلا وجه للشك في هذا الأمر الحامم الذي لو عمل به المسلمون في كل أزمنتهم لما رأيتهم في هذا الضعف ، ولما تردوا في تلك المهمة التي عز النجاة منها .

ونحن لو رجعنا بهذا الحكم إلى أصل تشريعه والظروف التي أحاطت به عند نزول القرآن ، وجدنا حالة أخرى تبين حالتنا التي نحن عليها الآن ؛ فقد كان المسلمون يسافرون إلى أرض غير أرضهم للجهاد في سبيل الله ، وليس هناك من المسلمات ما يكفهم مع حاجتهم إلى الاضطلاع بأهل الكتاب لبيت الدعوة ونشر دين الله ، وليس أجلب للسمع وقبول الكلام من السكك الذي يرفرف على الزوجين طوال مدة الحياة ، والمسلمون يومئذ أقوياء بالإيمان لا يخشى عليهم فتنة النساء ، كيف ورسول الله بين أظهرهم ؟ هذه عوامل مجتمعة ، في وسطها أباح الله نكاح الكتابية ، مضافا إلى ما يحدثه ذلك الحل من التطيب لتلوب أهل الكتاب والحد من ثورة الخلاف بينهم وبين المسلمين ؛ من عرف ذلك بان له أن حل الكتابية وضعه الله موضع الحاجة في وقت جلب على المسلمين المصالح ودفع عنهم المفاسد ، فإذا نصنع وقد غدا أداة لهدم الإسلام ، ومعو لا ينقض بانه لينة لينة على مر السنين والأيام ؟

قد يقال : لو كان الأمر كما تقول ، وأنه شرع في حالة خاصة وقد زالت عندما قوى الإسلام وكثرت المسلمات ، لصرح الشارع بنسخه عندئذ ، وذلك لم يثبت بعد . والجواب : نعم لم ينسخ ، ولسنا ندعى نسخا ، ولا أنه غير مشروع ، ولكننا نقول : إن شرعية هذا النكاح ليست مقصودة لذاتها ، بل شرعت لمصالح خاصة ، فإذا وجدنا العمل به يلحق بالمسلمين الضرر متعناه .

مثال آخر : شرع الله قصر الصلاة في السفر ، وقصر رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفةان من بعده ، فلما كان زمن عثمان حدث ما رواه سالم مولى عبد الرحمن^(١) بن حميد أن عثمان بن عفان أتم الصلاة بمنى ثم خطب الناس فقال :

(١) كذا في المعال ١ ص ٢٣٩ ٢٤٠

• أيها الناس ! إن السنة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنة صاحبيه ، وسنة حدث العام من الناس ، خفت أن تستأخوا . وروى عن الزهري أنه قال : « إن عثمان أتم الصلاة بئني من أجل الأعراب لأنهم كثروا عامئذ ، فصلى بالناس أربعاً ليعلمهم أن الصلاة أربع . » وعن ابن جريج قال : سأل حميد الضمرى ابن عباس فقال : إني أسافر فأقصر الصلاة في السفر أم أتمها ؟ فقال ابن عباس : « لست تقصرها »^(١) ولكن تمامها وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم آمناً لا يخاف إلا الله فصلى اثنتين حتى رجع ، ثم خرج أبو بكر آمناً لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع . ثم خرج عمر آمناً لا يخاف إلا الله فصلى ركعتين حتى رجع ، ثم فعل ذلك عثمان ثلثي إمارته أو شطرها ثم صلاها أربعاً ، ثم أخذ بها بنو أمية . قال ابن جريج : « بلغني أنه أوفى أربعاً بئني فقط من أجل أن أعرابياً ناداه في مسجد الخيف بئني : يا أمير المؤمنين ما زلت أصليها ركعتين منذ رأيتك عام الأول صليتها ركعتين ، نخشى عثمان أن يظن جهال الناس الصلاة ركعتين ، وإنما كان أوفياً بئني . » وعن ابن عمر قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بئني ركعتين ، ومع أبي بكر ركعتين ، ومع عمر ركعتين ، ومع عثمان صدراً من خلافته ، ثم صلاها أربعاً .

وروى في بعض الروايات عنه أنه لما قيل له في ذلك ، قال : « بلى ولكني أمام الناس فينظر إلى الأعراب وأهل البادية أصلي ركعتين فيقولون : هكذا فرضت . » فهذا عثمان يترك تقصر المشروع لما يترقب عليه من مفسدة تغيير فرائض الله لما أخبره ذلك الجاهل بأنه داوم على التقصر من غير سفر ظاناً منه أن هذا فرضاً ، خصوصاً وقد كثرت الأعراب عامئذ .

ومن هذا النوع منهم من معة الحج التي أباحها رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى مالك في الموطأ^(٢) عن نافع عن ابن عمر أن عمر بن الخطاب قال :

(١) معناه ما يفعل في السفر من صلاة الركعتين هو تمام الصلاة في السفر وهو ما شرع فيه وليس هناك إتمام في السفر حتى يقال إن هذا قصر له . وهو حجة لمن يقول إن التقصر عزيمة .

(٢) المتن ٢٠ ص ٢٣٤ .

« أفصلوا بين حجكم وعمرتكم ، فإن ذلك أتمّ لحج أحدكم ، وأتمّ لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحج » . رواه البيهقي ^(١) أيضا بهذا اللفظ بتغيير يسير .

وروى هذا الأثر بروايات أخرى ، منها أنه قال : « إنكم إذا رأيتم العمرة في أشهر الحج خلت الكعبة من الحجاج فكانت كبيضة فارقتها فرخها : إنكم إذا اعتمرتم في شهر حجكم رأيتموها مجزأة عن حجكم فتسرع حجكم وكانت قابضة كقرب عامها ، وأخرج بهاء من بهاء الله ، يريد شذلا الحج من الناس ، وكانت كقشر البيض إذا خرج منها الفرج .

ومنها أنه قال : « علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلها وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا بها معرسين تحت الأرائك ثم يرجعوا بالحج تقطر رموسهم الخ . فهذه الروايات تفسر لنا مراده من النهي في قوله : « متعتان كاننا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أنهى عنهما » وأنه أراد به غير الحتم والتحريم . ولكن يشك كل عاينه قوله « وأعاقب عليهما » . والله رضى الله عنه قصد به التهديد والتخويف وإن كان في متعة النساء على حقيقته . فما هو قد عمد إلى الأمر المباح ونهى عنه مبينا سبب ذلك النهي وعلمه ، وهو ما يترتب على الفعل من المفساد .

ودنه الآثار بعضها يفيد أن النهي عن فعل العمرة ، في أشهر الحج مطلقا ، لما يترتب على ذلك من اتخاذ ذريعة إلى الاكتفاء بها عن الحج ، وفيه تعطيل لشعائر الله ؛ والآخر يفيد قصر النهي عن التمتع المعروف بين الفقهاء ، وهو الإهلال بعمرة وبعد الإتيان بأفعالها يحل إلى وقت الحج ، ثم يهل بالحج : « كرهت أن يظنوا بها معرسين تحت الأرائك ، ثم يرجعوا بالحج تقطر رموسهم » . وفي هذا إشار لشهوات النساء على البقاء في طاعة الله بالإحرام .

يقول الباجي تعليقا على هذا الأثر : « إن هذا الحديث يدل على أن عمر رضى الله عنه لم يكن نهيه عن المنعة على وجه التحريم لها على الإطلاق ، وإنما كان إما على وجه الكراهة لتفضيلها على الأفراد الذي هو أفضل ، أو للاجتماع بالدون وإشار التمتع بالنساء إلى وقت الوقوف ؛ وإما على وجه التحريم لمن أراد فسخ الحج إلى عمرة ليعتد بها إلى الحج . ولو أراد تحريم المنعة على الإطلاق لما قال :

(١) السنن الكبرى ٢٦٦ ص ٢٦٦ .

«إنه أتم لعمرتكم» بل كان يقول : إنه لا يجوز الاعتبار في أشهر الحج لمن أراد الحج ، اهـ .

وعلى كل حال فالمقصود أنه نظر إلى ما يحصل المصلحة ويدفع المفسدة وقسلة وإن خالف المسنون ، وأنه رأى أن التمتع رخصة والرخص إذا أدى فعلها إلى مفسدة كتخيير فرض من فروض الله يجب تركها .

والآثر الآتي بين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده وأن الجميع وافقه ، بل كان موضع خلاف حسب اختلاف النظر . روى ابن القيم ^(١) «أن عثمان رضي الله عنه لما ذكر له التمتع بالعمرة ، قال : أتوا الحج وأخلصوه في أشهر الحج ، فلو أخرتم هذه العمرة حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل ، فإن الله قد وسع في الخير . فقال له على رضي الله عنه : عمدت إلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورخصة رخص الله للعباد بها في كتابه تضيق عليهم فيها ونهى عنها ، وكانت لدى الحاجة والنائي الدار أتم أهل على بعمرة وجمع معاً . فأقبل عثمان على الناس ، فقال : « زنى لم أئة عنها ، إنما كان رأياً أشرت به ، فمن شاء أخذه ، ومن شاء تركه » .

فهذه المحاورة تبين لنا اختلاف وجهات نظرهم فيه : فعثمان رأى أن الإباحة كانت معطلة بالضيق وعدم السعة ، فلما وسع الله عليهم ينبغي أن يفردوا كل واحد منهما يسفر كي تعم المنفعة لساكني تلك الديار ، ويزيد أجر المعتمر . وابن أبي طالب يرد عليه بأن ما فعله ضيق على الناس حيث رخص لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الرخصة لأجل النائي والبعيد الذي يجد المشقة بالغة في سفره مرتين ، وأن السعة لا تصح أن تكون مغيرة لهذا الترخيص . وهنا يقوم عثمان رضي الله عنه ، ويوضح رأيه مبيناً أن نهيه ليس لتحريم ولا لمنع ، ولكن على وجه الإرشاد لما رأى من المصلحة الراجحة عنده .

ومن هذا النوع ما فعله عمر بموافقة الصحابة رضوان الله عليهم في قسمة الغنيمة ، مخالفين بعض ما كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لمصلحة الأمة

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٦٥ .

وحفظ كيانهما لما وجدوا أن التقسيم لو سار على ما كان عليه لأصاب الأمة من جراء ذلك ما أصابها ، بل لا تقلب ما يظن نفعه ضررا عليهم .

ولما كان هذا الحكم موضع نزاع بين العلماء فيما بعد ، وطال الكلام فيه حتى كاد يخرج عن حقيقته ، رأيت - بعون الله - أن أشرح هنا منشأ ذلك النزاع ، مبينا حقيقة ما كان عليه العمل قبل زمن عمر ، لأضع له صورة واضحة أمام القارئ الكريم ، فأقول :

أنزل الله سبحانه وتعالى في الأموال التي يصيبها المسلمون من الكفار ثلاث آيات :

آية الانفال : « واعلموا أنما غنمنا من شيء فإن الله خمسة وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل - الآية . » وهي فيما حصل لهم بقتال ، وقد بين الله تقسيمه بأنه للغنائم بعد الخمس .

وآتي النبی فی سورة الحشر : أبان فی الآية الأولى ، وما أفاء الله علی رسوله منهم فما أوجفتم علیه من خیل ولا رکاب ولكن الله یسلط رسله علی من یشاء والله علی کل شیء قدير ، أن هذا النوع حصل بغیر قتال ، وهو خاص برسول الله ینفقه کیف شاء ، وكانت فی أرض بنی النضیر ، كما روى عن ابن عباس وقتادة والزهری ویزید بن رومان وغيرهم .

وفی الثانية ، وكانت فی بنی قریظة ، ما أفاء الله علی رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل کی لا یكون دولة بین الأغنیاء منکم ، وما آتاکم الرسول فخذوه وما نهاکم عنه فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شدید العقاب . للفقراء المهاجرین الذین أخرجوا من دیارهم وأموالهم یتبتغون فضلا من الله ورضوانا ینصرون الله ورسوله أولئک هم الصادقون . والذین تبوءوا الدار والإیمان من قبلهم یحبون من هاجر الیهم ولا یجدون فی صدورهم حاجة مما أوتوا ، ویؤثرون علی أنفسهم ولو کان بهم خصاصة ، ومن یوقش نفسه فأولئک هم المفلحون . والذین جاءوا من بعدهم یقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذین سبقونا بالإیمان ، ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ، ربنا إنک رؤوف رحیم . أخبر سبحانه أن هذا المال بما أفاءه علیهم ، ثم بین كيفية تقسیمه معللا ذلك ، ولكن لم یرین أنه جاءهم بقتال أو بغیر قتال .

ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم فتح خيبر ، فاختلف النفل : هل فتحت
عنوة أى قهراً ، أو فتحت صلحاً ، أو تركها أهلها بغير قتال ، أو فتح بعضها صلحاً
وبعضها بجلاء أهلها عنها بغير قتال ؟ وهل قسمها رسول الله كلها ، أو قسم بعضها
وأبقى بعضها أعطاه لأهلها بالشر من ثمارها ؟ .

فمن قائل إنها فتحت عنوة وقسمت كلها ؛ ومن ذاهب إلى أنها فتحت عنوة
وقسم بعضها وأبقى البعض الآخر ؛ وفريق ثالث يدعى أن بعضها فتح عنوة وهو
الذى قسم ، وبعضها فتح صلحاً وهو الذى ترك فى أيدي أهلها .

فالمطحاوى وأبو داود والبيهقى يرجحون أنه صلى الله عليه وسلم قسم بعضها
وأبقى الآخر . يقول المطحاوى (١) بعد أن روى عن عمر أن رسول الله قسمها :
« وعن ابن عباس أن رسول الله أعطى خيبر بالشر ، ثم أرسل ابن رواحة فقاسمهم ،
وعن ابن عمر مثل ذلك ، وعن جابر أن رسول الله أقر أهل خيبر عليها . قال :
ثبت بما ذكرنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن قسم خيبر بكاملها ولكنه
قسم طائفة منها على ما احتج به عمر فى الحديث مع المخالفين ، وترك طائفة منها فلم
يقسمها على ما روى عن ابن عباس وجابر وابن عمر . ثم قال : فعلم من ذلك أن
له أن يقسم العقار وله تركه إن رأى ذلك صلاحاً بالمسلمين . »

والذى أراء صواباً : أنها فتحت كلها عنوة - أى قهراً وغلبة بقتال - كما رواه
وصححه ابن عبد البر ، وغلط موسى بن عقبة فى روايته عن الزهرى أن بعضها فتح
صلحاً ، وبين منشأ غلظه من أنه من جهة الحصنين اللذين أسلمهما أهلها فى حقن
دمائهم وهما : الوطيج والستلام (٢) لأنهم لما أيقنوا بالهلكة سألوه صلى الله عليه
وسلم أن يسيرهم وأن يحقن دماءهم ففعل صلى الله عليه وسلم ذلك . ولأن
ابن إسحاق روى عن الزهرى أنها فتحت كلها عنوة ، وأنها قسمت كلها كما رواه مالك
فى الموطأ - راجع فتح القدير .

(١) شرح معاني الآثار ٢٠ ص ١٤٤ .

(٢) ضبطها كذلك فى لسان العرب وعبارته للسلام هى ضم السين وقيل بفتحها : حصن
من حصون خيبر ويقال فيه السلام اهـ (١٥٠ ص ١٩٢) الطبعة الاميرية .

رسول الله ونطق به القرآن الكريم ، ولكنه يبين المانع منه ، فيقول : فكيف بمن يأتي بعدكم ؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة ، مبيها بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذي يلحق المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم ، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بخير غير التقسيم لا حجت به عليهم ، ولقال إن رسول الله ترك نصف خير لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة ، ولا نحصر نزاع المخالفين في إبقاء السكل أو البعض لا في أصل الترك .

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أنه احتج بهذه الآيات ، ولا الثاني ، بل فيهما شرح لرأيه وأنه لمصلحة المسلمين فسلموا له . وفي الثالث بعد حكاية النزاع قال : قد وجدت حجة في تركه قول الله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم » . . . الآيات ، وفي النفس منه شيء ، وإن رواه غير واحد ؛ لأن سياق الآيات لا يعطى هذا المعنى ، بل هو تكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن ، ولا يساعده ما روى في سبب النزول ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد تقسيم مال بني النضير الذي جاءهم بخير قتال على المهاجرين حيث لم يكن لهم إذ ذاك مال ، نازع بعض الأنصار في ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كمال الغنيمة ، فعاتبهم الله عز وجل في ذلك فقال : « وما أفاء الله على رسوله منهم . . . الآية » ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم » فقالوا : أموالنا بينهم قطائع ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك ؟ قالوا : وما ذلك يا رسول الله ؟ قال : « هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر » قالوا : نعم يا رسول الله . فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع ، مبيحة أن هذا المال ليس لهم فيه حق ، لأنهم لم يوجفوا^(١) عليه بقوتهم . وكأن سائلاً سأل - كما يقول المفسرون في مثل هذا - : إذ لم يكن لنا حق فكيف يصرف ؟ فقال « فله وللرسول ولذي القربى » الآية ، معللاً هذا التقسيم بأن لا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم أيها الأنصار ، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى . ثم أمرهم بامتنال أمر الرسول ونهيه مديلاً ذلك بأنه

(١) الإيجاف : أصله : التحريك . والمراد هنا الحركة في السير إليه . قال قتادة : « فما أوجنتم عليه من خيل ولا ركاب » : ما قطعتم واديا ولا سيرتم إليها دابة . وقال أبو عبيد : الإيجاف الإيضاع بمعنى الإسراع .

من أرض العراق والشام ، فتكلم قوم فيها وأرادوا أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا ، فقال عمر رضى الله عنه : فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الأرض بعلاجها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت ؟ ما هذا برأى ! فقال له عبدالرحمن ابن عوف رضى الله عنه : فما رأى ؟ ما الأرض والعلاج إلا بما أفاء الله عليهم . فقال عمر : ما هو إلا كما تقول ، ولست أرى ذلك ، والله لا يفتح بعدى بلد فيكون فيه كبير نيل ، بل عسى أن يكون ككلا على المسلمين ، فإذا قسمت أرض العراق بعلاجها وأرض الشام بعلاجها فما يسد به الثغور ، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق ؟ فأكثرُوا على عمر رضى الله عنه وقالوا : تقف ما أفاء الله علينا بأسيا فئنا على قوم لم يحضروا ولم يشهدوا ولأبناء القوم ولأبناء أبنائهم ولم يحضروا ! فكان عمر رضى الله عنه لا يزيد على أن يقول : هذا رأى . قالوا : فاستشر . فاستشار المهاجرين الأولين فاختلفوا ، فأرسل إلى عشرة من الأنصار من أشرافهم ورؤسائهم فأخبرهم برأيه فوافقوه عليه ، وكان مما قاله لهم : وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلاجها وأضع عليهم فيها الخراج ، إلى أن قال : رأيتم هذه الثغور لا بد لها من رجال يلزمونها ؟ رأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر لا بد لها من أن تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به ، وإلا رجع أهل الكفر إلى مدنها . فقالوا : قد بان الأمر . فأمر بوضع الخراج .

ثم قال أبو يوسف : حدثني الليث بن سعد عن حبيب بن أبي ثابت قال : إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وجماعة المسلمين أرادوا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أن يقسم الشام كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر ، فقال عمر رضى الله عنه : وإذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شيء لهم .

ثم قال : حدثني محمد بن اسحاق عن الزهري رضى الله عنه أن عمر رضى الله عنه استشار الناس في السواد حين افتتح فاختلفوا ومكثوا على ذلك يومين أو ثلاثة ، ثم قال عمر رضى الله عنه : قد وجدت حجة : واستدل بآيات سورة الحشر والذين جاءوا من بعدهم . الآيات .

فهذه الآثار تبين لنا وجهة نظر الفاروق رضى الله عنه فيما ذهب إليه : فهو يسلم لهم أن هذا المال مما أفاء الله على المقاتلين بأسيا فئهم ، وأن حكمه التقسيم كما فعل

رسول الله ونطق به القرآن الكريم ، ولكنه يبين المانع منه ، فيقول : فكيف بمن يأتي بعدكم ؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة ، مينا بذلك ما يترتب على التقسيم من الضرر العام الذي يلحق المسلمين في حاضريهم ومستقبلهم ، ويعترف مع هذا بأنه رأى لا نص فيه . ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل بخير غير التقسيم لا حرج به عليهم ، ولقال إن رسول الله ترك نصف خير لمصلحة المسلمين وأنا أرى إبقاء أرض السواد كلها لتلك المصلحة ، ولا تحصر نزاع المخالفين في إبقاء الكل أو البعض لا في أصل الترك .

ثم إن الأثر الأول ليس فيه أنه احتج بهذه الآيات ، ولا الثاني ، بل فيهما شرح لرايه وأنه لمصلحة المسلمين فسلوا له . وفي الثالث بعد حكاية النزاع قال : قد وجدت حجة في تركه قول الله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم » . . . الآيات ، وفي النفس منه شيء ، وإن رواه غير واحد : لأن سياق الآيات لا يعطى هذا المعنى ، بل هو تكلف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن ، ولا يساعده ما روى في سبب النزول ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أراد تقسيم مال بني النضير الذي جاءهم بغير قتال على المهاجرين حيث لم يكن لهم إذ ذاك مال ، نازع بعض الأنصار في ذلك ظنا منهم أن لهم حقاً فيه كمال الغنيمة ، فعاتبهم الله عز وجل في ذلك فقال : « وما أفاء الله على رسوله منهم . . . الآية ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إخوانكم قد تركوا الأموال والأولاد وخرجوا إليكم ، فقالوا : أموالنا بينهم قطائع ، فقال : رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غير ذلك ؟ قالوا : وما ذلك يا رسول الله ؟ قال : هم قوم لا يعرفون العمل فتكفونهم وتقاسمونهم الثمر ، قالوا : نعم يا رسول الله . فنزلت هذه الآيات قاطعة للنزاع ، مبينة أن هذا المال ليس لهم فيه حق ، لأنهم لم يوجفوا^(١) عليه بقوتهم . وكان سائلاً سأل - كما يقول المفسرون في مثل هذا - : إذ لم يكن لنا حق فكيف يصرف ؟ فقال : فله وللرسول ولذي القربى ، الآية ، معللاً هذا التقسيم بأن لا يكون متداولاً بين الأغنياء منكم أيها الأنصار ، لأن المهاجرين لم يكن فيهم غنى . ثم أمرهم بامثال أمر الرسول ونهيه مديلاً ذلك بأنه

(١) الإيجاف : أصله : التحريك . والمراد هنا الحركة في السير إليه . قال قتادة : « فما أوجتتم عليه من خيل ولا ركاب » : ما قطعتم واديا ولا سيرتم إليها دابة . وقال أبو عبيد : الإيجاف الإيضاع بمعنى الإسراع .

مبيحانه شديد العقاب لمن خالفه . ثم أردف هذا ببيان السبب الذي من أجله قسمه على المهاجرين دون غيرهم بأنهم فقراء تركوا أموالهم وديارهم ابتغاء فضل الله ورضوانه . فيكون قوله « للفقراء المهاجرين » بدلا من قوله : لذي القرنى ، وما عطف عليه . ثم أعقب ذلك بمدح الانصار لما رضوا بحكم رسول الله وآثروا المهاجرين بهذا المسال عند تخيرهم فقال « والذين تبوءوا الدار ، أى المدينة » والإيمان من قبلهم ، أى قبل هجرتهم ، لأن الانصار لم يسبقوا المهاجرين بالإيمان ؛ هؤلاء يحبون من هاجر إليهم ولا ينقمون عليهم ما أخذوه بل يؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم حاجة . ثم ختم الآيات بمدح الذين جاءوا من بعدهم ، أى الذين جاءوا إلى المدينة مهاجرين بعد هؤلاء السابقين الذين قسم عليهم المسال ، أو الذين جاءوا إلى الوجود من بعدهم ، وهم التابعون ومن يليهم ، يدعون هؤلاء السابقين بالغفران ويتطهير قلوبهم من الغل والحقد والحسد عليهم بسبب (١) ما أخذوه .

وهذا التفسير تماسك الآيات ، وتتفق وسبب النزول ، ويظهر معناها واضحا جليا . ومخالفة كثير من المفسرين له لا يطعن في صحته إذا علمنا أن هؤلاء المخالفين سلكوا في تفسير الآيات مسلكا مذهبيا ، كل يريد إخضاع كلام الله لمذهبه ، ويجعل منه السند القوي له فيما يدعى .

على أن هؤلاء المذهبين غفلوا عما قرروه في الفقه ، فانه عندهم غير الغنيمة التى فيها الكلام ، وحكمه غير حكم الغنيمة . ونزاع الصحابة كان فيما أصابوه بقتال من أرض العراق . ولو كان فيئا أخذوه بغير قتال لما تازعوا ، ولما كان لهم وجه للخلاف ، حيث يفعل الإمام بالنبي ما يراه مصلحة للأمة ؛ إما بأعطائه لفريق دون غيره كما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو بتركه لمصالح المسلمين .

وإنما أطلت الكلام في هذا المثال لما رأيت محاولة بعض الفقهاء أن يجعل ما فعله عمر هو عين ما فعله رسول الله في خير ، أو يؤول في الآيات تأويلا بعيدا كما فعله الجصاص في تفسيره حتى يجعل منها سندا لفعل عمر رضى الله عنه .

(١) راجع تفسير ابن جرير ٢٨ - ٢٨ وما بعدها .

وكل هذه التكاليف للفرار من القول بأن بعض الأحكام يتبع المصلحة ويدور معها . ويكفيها ردا عليهم تأويلاتهم البعيدة التي لا تتفق وبلاغة القرآن .

بعد ذلك قد يقال : إن هذا الوجه من التفسير يخالف ما قدمته من أن الآية الأولى نزلت فيما أفاء الله على رسوله من أرض بني النضير ، وأنها جاءت بغير قتال ، وأن الآية الثانية فيما أفاء عليهم من قرى بني قريظة ، ولم تصرح الآية أنها بقتال أو بغيره .

والجواب : أنه لا مخالفة بينهما : لأن كون الآية الأولى صرحت بأنه بغير قتال وسكتت الثانية ، وأن الأولى في أرض بني النضير والثانية في قرى بني قريظة ، لا يجعلهما متغايرتين لجواز أن يكون هذا الحكم عاما في المالين ، وأنه حصل بغير قتال ، واكتفى بالتصريح في الآية الأولى بأنه بغير قتال ، وبيان حكمه من التقسيم في الثانية . ويجمع الكل أنه في كل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً ، ثم شرع تقسيمه على الوجه المبين في الآيات ثانياً ، كما أشار إليه ابن جرير في تفسيره .

على أن هذا الأثر الذي روي في احتجاج عمر بهذه الآيات على رأيه ، من رواية محمد بن إسحاق عن الزهري ، وهو لا يصلح للاحتجاج به لما قرره علماء الجرح والتعديل فيه من أنه مدلس إذا عنع . وهو هنا كذلك .

ولو فرضنا صحة الأثر ، وأن عمر احتج بآيات النية ، فيكون ذلك عندنا - والله أعلم - من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها ، وهو أن لا يكون متداولاً بين الأغنياء ومحرم منه الفقراء . وهذا - كما ترى - يلتقي مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة ، لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو النية : كيف وهما نوعان مختلفان كل له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم ؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله رضى الله عنه : إنه رأى ، لولا كذا قسمت الخ . كما لا يتنافى مع سياق الآيات وسبب نزولها .

والأثر الآتي يبين لنا أن هذا الأمر لم يفكر فيه عمر وحده أولاً ، بل أشار عليه به غير واحد من الصحابة .

روى أبو عبيد في كتاب^(١) الأموال من طريق أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب عن عمر ، أنه أراد أن يفسم السواد ، فشاور في ذلك فقال له على رضي الله عنه : دعه يكون مادة للسدين ، فركه . وأخرج أيضا من طريق عبد الله بن أبي قيس ، أن عمر أراد قسمة الأرض ، فقال له معاذ : إن قسمتها صار الربيع العظيم في أيدي القوم يبدون ، فيصير إلى الرجل الواحد أو المرأة ، ويأتي قوم يسدون من الإسلام مسداً ولا يجدون شيئا ، فانظر أمرا يسمع أولهم وآخرهم . فاقترض رأي عمر تأخير قسم الأرض وضرب الخراج عليها للغاتين ولمن يحى . بعدهم .

وقريب من هذا النوع ما رواه عبد الرزاق^(٢) عن سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار قال : سمعت ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مضجع نجية^(٣) ، إن رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، فكأنما أيقظني ، فكان يناع ويقول : ها إن أخذت .

فهذا ابن عمر انتهى أشهر عنه التقييد بالنصوص غالباً ، يرجع عن اشتراط اختيار المشروع ما قيل له : إن الرجل ليرضى ثم يدعى ، سداً لذريعة الفساد والدعوى الباطلة التي يتفنن الناس فيها . وهذا دليل قوي على تغير الأحكام بتغير المصالح والأزمان : فقد كان يشترط أولاً عند ما كان الصلاح عاماً في الناس والإيمان قوياً عندهم ، رادعاً لهم عن التلاعب بهذا الشرط : فلما تغيرت النفوس وظهرت الدعوى الباطلة ، امتنع من هذا الاشتراط ، وصار يقول لمن يشتري منه : ها إن أخذت ، أي ها هو أمامك أبيعك إياه في الحال نخذه وإلا فردده الآن .

النوع الرابع

أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فزواجها دفعا لمفسدة متحقة أو مظنونة وإن أدى إلى تخصيص النص أو ترك مظهره . وهذا باب واسع ، وهو ما يسمونه السياسة . وأمثاله كثيرة ، نقتصر على ذكر بعضها مع شرحها .

(١) نيل الأوطار ج ٨ ص ١٢ .

(٢) المهمل ج ٨ ص ٣٧٣ (٣) النجبية هي الناقة للمتيقنة التي يساق عليها .

المثال الأول : مسألة الطلاق الثلاث ، وإيقاعه ، وموقف عمر رضي الله عنه من ذلك .

كان الناس في الجاهلية وصدر الإسلام يطلقون ويراجعون من غير حصر في عدد ، حتى تضررت النساء وشكين إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنزل الله سبحانه قوله : « الطلاق مرتان ... » الآيات ، مبينا طريقة الطلاق الصحيحة التي تقطع دابر فوضى الجاهلية ، محددا عدد الطلاقات بالثلاث ، وأباح للزوج في الأولين الرجعة في العدة والعقد بعدها من غير توسط زوج آخر ، وجعل ذلك شرطا بعد الثالثة ، ثم بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينبغي أن يكون عليه من كونه في طهر مثلا .

امتثل الناس لهذا التشريع ، فزال العنت ، واطمأنت النفوس ، حتى إذا ما أخطأ أحدهم الطريق وطلق ثلاثا في مجلس واحد ، وظن أن الكل واقع للاحالة ، وأن طريق الرجعة قد أغلق أمامه ، جاء إلى رسول الله شاكيا نادما فيبين له صلوات الله وسلامه عليه الحكم الصحيح ، وأن الذي وقع هو واحدة ، وأن باب الرجعة لم يغلق بعد . وفي بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم ؟ » هي واحدة .

سلك الناس هذه الطريقة المثلى طوال زمن النبوة وعهد الخليفة الأول وسنتين من خلافة عمر ، ثم تغيرت الأمور وتبدلت الأحوال ، فخالف الناس وتابعوا في إيقاع الطلاق غير المفرق ، ورغبوا عن تيسير الشارع الحكيم . خشي ابن الخطاب رضي الله عنه عاقبة الأمر إن هو تركهم ، ففكر وشاور — وتلك عادته — في عقاب يردع المتهاونين ويזجر المتسرعين الراغبين عن شرعة الله ؛ وكان ما حدث به ابن عباس رضي الله عنهما ، كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال : عمر بن الخطاب : إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضيناه عليهم . فأمضاه عليهم . رواه مسلم وأحمد والحاكم . وفي رواية الطحاوي من طريق طاوس ، قال ابن عباس : فلما كان زمان عمر رضي الله عنه ، قال : « أيها الناس قد كانت لكم في الطلاق أناة ، وإنه من تعجل أناة الله في الطلاق ألزمناه إياه . »

فهذا الأثر يبين لنا حكمة مشروعية الطلاق مفرقا ، وهي تيسير الله برفع الحرج
الذي يلحق المطلق لو بانت منه امرأته مرة واحدة ، فلعله يراجع نفسه لما تذهب
عنه ثورة الغضب . ولما وجد عمر فيهم رغبة عن هذا التيسير ، وهذا الإحسان
من الشارع ووقعوا في المخالفة ، عاقبهم لينثلوا

انزجر الناس إلى حين . ثم عادت الفوضى ، وتنازع الناس ، بل تفتتوا
في الطلاق بصيغ غريبة ، فوقف الأئمة رضوان الله عليهم معهم الموقف الذي
وقفه عمر رضي الله عنه . ولكن مع ما أفتى به الأئمة احتياطا وزجرا ، لم ينزجر
الناس ، وأصبحت كلمات الطلاق جارية على السنة الرجال متزوجين وغير
متزوجين . فإذا كان ما فعله عمر زجرا أصبح غير زاجر ، فهل يصح أن يبقى الإفتاء
به مع غلبة الظن بعدم تحصيله للمصلحة التي من أجلها شرع ، أو ترجع بالطلاق
إلى ما كان قبل عمر ونبحث عن زاجر آخر يليق بهذا العصر الذي فيه نعيش ؟
هذا أمر موكلول لأولى الأمر من العلماء وفقهاء الدين .

ترجع إلى قبل عمر فراء قد عمل بالمصلحة في مقابلة النص : عاقب الناس
بمنعهم من الإباح الذي رخص لهم الشارع فيه .

ويحذر بنا في هذا المقام أن ننبه على أي شيء أوقع العقاب ؟

والذي يظهر لي — والله أعلم — أن الرجال تتابعوا في الطلاق تبعا لهوى
النفوس وطبيعتها ، فصار الرجل كلما ضاقت نفسه من زوجته يادرها بقوله : أنت
طالق ثلاثا . تلك الكلمة التي كثيرا ما نسمعها عند حدوث أي نفرة سواء
اعتقد الزوج حصول الأثر أولا . فعلوا ذلك بمغفلين ما رسمه الشارع في الطلاق
من التفريق . خالفوا في هذا ، ولم يضبطوا نفوسهم عند الغضب كما طلب
الشارع ، مع ما في هذا الأمر من رجوع إلى عادة الجاهلية وهي الإكثار
من الطلاق من غير حاجة مشروعة . فلما وجد منهم هذه المخالفة عاقبهم بإلزام
الأثر من التفريق إلى غير رجعة ؛ حتى إذا ما تصور أحدهم أن كل لفظة تحسب
عليه ، وأن أثرها لازمه ، ضابط نفسه ، وامثل أمر الله .

لم يكن في فعل عمر مخالفة للشارع حيث لم يغير أمرا لازما ، وغاية ما فيه
أنه منعهم من الرجعة التي أباحها الله في الطلقتين الأوليين ، ولم تكن الرجعة

لازمة لكل مطلق ، ولا تجديد العقد لكل مطلق كذلك ، ولولى الامر أن يمنع الناس بعض المباحات زجرا لهم وعقابا على ارتكابهم المحظور . هذا ما أفهمه فى فعل عمر رضى الله عنه .

المثال الثانى : كان الناس فى زمن الوصى يعطون الصناع ما يصنعون ، وكانت الأمانة عامة شاملة ، فإذا ما أخبر الصانع بهلاك الشيء المصنوع عنده صدقه صاحبه ولم يكن ثمة نزاع حتى يشرع التضمين . ثم حدث فى زمن الخلفاء رضى الله عنهم أن دخل فى بعض النفوس حب الخيانة طمعا فى أموال الناس ، فكثرت الدعاوى التى لو ترك الأمر فيها على ما كان من عدم التضمين لعم التعدى ووقع تناس فى الخرج ، لأنهم بين أمرين كلاهما يصعب احتماله : إما أن يتركوا الاستصناع وفيه من ضياع المصالح وتعطيل المعاش ما لا يخفى ، وإما أن يفعلوا فتضيع عليهم أمتعتهم وهو فساد كبير .

إزاء هذا رأى الصحابة رضى الله عنهم تضمين الصناع حفظا لمصالح الناس ودفعاً للعدوان عنهم . وفى هذا يقول على بن أبى طالب : لا يصلح الناس ^(١) إلا ذاك . والبيهقى وإن نقل تضعيف الشافعى لهذا الأثر ، ولكنه رواه بعد ذلك من غير تضعيف ، بسند عن جعفر بن محمد عن أبيه عن على أنه كان يضمّن الصباغ والصائغ ، وقال : لا يصلح الناس إلا ذاك . وفى كنز العمال ^(٢) أن عمر رضى الله عنه ضمّن الصناع الذين انتصبوا للناس فى أعمالهم ما أهلكوا فى أيديهم . وفيه عن جعفر بن محمد عن أبيه قال : كان على يضمّن الخياط والصباغ وأشباه ذلك احتياطا للناس ، وقال : لا يصلح الناس إلا ذلك .

مثال ثالث : الزيادة فى حد الحر .

حرم الشارع الحر ، وبين ما فيها من مفسد ، وما يعقب اجتنابها من مصلح ، كما سبق بيانه ؛ ولكن ليس كل النفوس يمثل خوفا من عقاب أخروى أو رغبة فى ثواب كذلك ، بل منها من لا يرجره إلا أن يرى العذاب رأى العين : فشرع الشارع

(١) السنن الكبرى للبيهقى ج ٦ ص ١٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

الحكيم لمن يشرب الخمر عقاب دنيويا، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى
بشارب الخمر فيأمر بضربه كما رواه أبو داود ^(١) بسند عن أبي هريرة رضي الله عنه
« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب فقال : اضربوه » قال
أبو هريرة : فلما انضارب يده ، وانضارب بطنه ، وانضارب يثويه ، فلما انصرف قال
بعض القوم : أخزأك الله ا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقولوا هكذا
لا تعينوا عليه الشيطان » . وفي بعض الروايات تقدير ذلك بأربعين ، وفي بعضها
« أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حث في وجهه الزاب » وفي بعضها بعد الضرب
قال لهم : « بكتوه » .

سار الأمر على ذلك طوال زمن النبوة وزمن أبي بكر رضي الله عنه . ثم
حدث في زمن عمر رضي الله عنه أن كتب إليه خالد بن الوليد « أن الناس قد
انهمكوا في الشرب ، وتحاقروا الحد والعقوبة » قال : هم عندك فسألهم ، وعنده
المهاجرون الأولون ، فسألهم فأجمعوا على أن يضرب ثمانين . وقال الراوى قال
علي : « إن الرجل إذا شرب افترى ، فأرى أن يجعله كحد القرية » رواه أبو داود ^(٢)
عن عبد الرحمن بن أزهر .

وروى البيهقي ^(٣) بسند إلى الزهري قال : بعد أن روى ما فعله الرسول
وأبو بكر : ثم أخبرني حميد بن عبد الرحمن عن أبي وبرة الكلبي ، قال : « أرسلني
خالد بن الوليد إلى عمر رضي الله عنه فأقيدته ومعه عثمان وعبد الرحمن بن عوف
وعلى وطلحة والزبير رضي الله عنهم وهم معه متكئون في المسجد ، فقلت : إن خالد
ابن الوليد أرسلني إليك وهو يقرأ عليك السلام ويقول : إن الناس قد انهمكوا
في الخمر وتحاقروا العقوبة فيه : فقال عمر رضي الله عنه : هم هؤلاء عندك فاسألهم ،
فقال علي : نراه إذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، وعلي المفترى ثمانون . فقال عمر
بلغ صاحبك ما قالوا . »

فأنت ترى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر بضرب الشارب ولم يحدد
لهم مقدارا ، بل كان هذا يختلف باختلاف الأحوال ، لأن المقصود منه التمهيز

(١) ج ٤ ص ١٦٢ وما بعدها .

(٢) ج ٤ ص ١٦٦ . (٣) السنن الكبرى ج ٨ ص ٣٢٠ .

لو فرضنا لهم هذا ! فتوخى نحو ما كانوا يُضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلد هم أربعين حتى توفي ، ثم كان عمر رضي الله عنه يجلد هم أربعين . إلى أن قال : ثم كثروا فشاور فقالوا : ثمانين .

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضرب به كل واحد بما يجده . وهذا لا يتفق وقضية التحديد . مع أنه كان يأمرهم أحيانا بتبكيته ، وطورا يحثو في وجهه التراب ، ومرة ينهأهم عن التبكيته ويترك حثو التراب . على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين وقدره بهذا وأبو بكر كذلك ، وكان هذا حداً مقدراً ، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة ؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد ؟ أفلا يكون هذا تركاً لحدود الله ! . وأخيراً كيف يقول علي : أرى كذا وكذا ، على مسمع من أعلام الصحابة ، ويوافقون على الزيادة ؟

مثال رابع : يروى لنا مالك ^(١) في الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب : أن غلبة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب ، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم قال عمر : أراك تجيعهم . ثم قال : والله لا أغرمك غرماً يشق عليك ! . ثم قال للمزني : كم ثمن ناقتك ؟ فقال المزني : قد كنت والله أمتعها من أربع مائة درهم ، فقال عمر : أعطه ثمانمائة درهم .

وقد روى ابن وهب ^(٢) هذا الأثر في موطئه مفسراً ، وفيه : فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم ، فجاء بهم ، فقال لعبد الرحمن : أما لولا أنني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لا كانوا لقطعهم ، ولكن والله إذ تركتهم لأغرمك غرامة توجعك ! .

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع ، وبعد الأمر ينهي عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم ، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير ، وذلك لفهمه

(٢) المنتقى ٦٥ ص ٦٥ :

(١) المنتقى ٦٤ ص ٦٤ :

لو فرضنا لهم هذا . فتوخي نحو ما كانوا يُضربون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكان أبو بكر رضي الله عنه يجلدهم أربعين حتى توفي ، ثم كان عمر رضي الله عنه يجلدهم أربعين . الى أن قال : ثم كثروا فشاؤوا فقالوا : ثمانين .

والمشهور أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمرهم بالضرب فيضربه كل واحد بما يجده . وهذا لا ينفق وقضية التحديد . مع أنه كان يأمرهم أحيانا بتبكيته ، وطورا يحثو في وجهه التراب ، ومرة ينهأهم عن التبكيته ويترك حثو التراب . على أنه لو سلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب ثمانين وقدرة بهذا وأبو بكر كذلك ، وكان هذا حدا مقدرًا ، فكيف يصح لخالد أن يسأل الزيادة ؟ وكيف يستشير عمر مع ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ وكيف يأمر عمر ولاته بضرب أربعين قبل سؤال خالد ؟ أفلا يكون هذا تركاً لحدود الله ! . وأخيرا كيف يقول علي : أرى كذا وكذا ، على مسمع من أعلام الصحابة ، ويوافقون على الزيادة ؟

مثال رابع : يروى لنا مالك ^(١) في الموطأ بسند عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب . أن غلبة لحاطب سرقوا ناقة لرجل من مزينة فانتحروها فرفع ذلك الى عمر بن الخطاب ، فأمر عمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم قال عمر : أراك تجيعهم . ثم قال : والله لا غرمك غرما يشق عليك . ثم قال للمزني : كم ثمن ناقتك ؟ فقال المزني : قد كنت والله أمتعها من أربعائة درهم ، فقال عمر : أعطه ثمانمائة درهم .

وقد روى ابن وهب ^(٢) هذا الاثر في موطئه ، مفسرا ، وفيه : فأمر كثير بن الصلت أن يقطع أيديهم ، ثم أرسل وراءه من يأتيه بهم ، فجاء بهم ، فقال لعبد الرحمن : أما لولا أني أظنكم تستعملونهم وتجيعونهم حتى لو وجدوا ما حرم الله لاكلوه لقطعتمهم ، ولكن والله إذ تركتهم لا غرمك غرامة توجعك ، ! .

فانظر إليه وقد ثبت على هؤلاء ما يوجب القطع ، وبعد الأمر ينهى عن التنفيذ لما ظهر له ما يدفع الحد عنهم ، وهو أنهم جاعوا فأخذوا مال الغير ، وذلك لفهمه

(٢) المتن ٦٥ - ٦٥

(١) المتن ٦٥ - ٦٤

أن القطع عقاب للجاني من غير حاجة . ولو كانت الأحكام كلها ومنها الحدود يتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضى الله عنه وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قوله تعالى : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، ومن أجل هذا المعنى نهى عن القطع عام المجاعة مع أن النص عام شامل لجميع الأوقات . ولقد روى عن ابن عباس ^(١) أنه قال في عبد انحر حمارا وقال : خفت أن أموت جوعا : لا يقطع ، ويغرم سيده ثمن الحمار . وهو مسلك عمر رضى الله عنه السابق . كل ذلك من غير إنكار عليهم من أحد . فغدا هذا العمل من مواطن الاتفاق بينهم ، ثم بعد نهى عمر رضى الله عنه عن قطع هؤلاء السارقين ماذا يصنع ؟ أيقطع المتسبب في هذا وهو السيد وهو لم يسرق ، أم يترك الأمر من غير جزاء ؟ رأى أن يغرم السيد ضعف ثمن الناقة زجرا له ولأمثاله مع أن المعهود في الشرع أن جزاء الاعتداء مثله . فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم .

هذه مثل مما حكموا بها ردعا للناس بأحكام لم تكن من قبل ، وفيها صرحوا بالتعليل وبيان الأسباب .

ومن هذا النوع ما لم يصرحوا فيه بعلته ولكنه يفهم ذلك بمجرد النظر ، كحكم عمر رضى الله عنه بتأييد الحرمة على من تزوج امرأة في عدتها ودخل بها ، زجرا لأمثاله أن يفعلوه ، ومعاملة له بنقيض مقصوده ، مع أنها لم تعد من المحرمات في القرآن والسنة . . . وكحكم عثمان رضى الله عنه بتوريث المبتوتة ^(٢) في مرض الموت بعد انقضاء عدتها ، معاملة للزوج بنقيض مقصوده : لأن قصده الفرار من الميراث ، وهذه لم تعد من جملة الورثة حيث خرجت عن الزوجية . . .

، وإذا كان الشارع منع القاتل من الميراث معاملة له بنقيض مقصوده حيث استعجل الميراث بالقتل فحرمة الشارع منه ، فهؤلاء سلكوا سبيله موافقين غير مخالفين ، ومعتقدهم في ذلك أن الأحكام شرعت لمقاصد قصدتها الحكيم سبحانه ، ولولا هذا لوقفوا عند النصوص .

(١) المتن ج ٦ ص ٦٤ .

(٢) الموطأ في باب طلاق المريض ج ٤ ص ٨٥ .

النوع الخامس

أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عللوها بأنها خير ،
وأحكام حكموا بها في حوادث جدت معللين بما يوافق العلل المنصوصة

فمن الأول قول عمر لابن بكر رضى الله عنهما في مسألة جمع القرآن كما روى
البخارى لما قال له أبو بكر : كيف تفعل فعلا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه
وسلم ؟ فقال : والله إنه خير ومصلحة الاسلام ، فلما اذتبع أبو بكر بتخيريته أمر زيد
ابن ثابت بالجمع ، فقال له الآخر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ؟ فأجاب بأنه
خير . ووجه المصلحة فيه أن القرآن كان مكتوبا كله ولكنه مفرق ، وكان المعتمد
عليه حينئذ ما في صدور الرجال ، فلما قتل عدد كبير من القراء في وقعة اليمامة
رأوا أنهم لو تركوه ضاع بموت القراء .

قد يقال : إنهم لم يفعلوا شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه كان
يأمر الكتاب بالكتابة ، وتوفي والقرآن كله مكتوب . والجواب أنهم جمعوه
في مكان واحد مرتبا بعد أن كان مفرقا غير مرتب ؛ ولأنه لو كان مكتوبا على الوجه
الذي جمعوه لما نازع أبو بكر أولا محتجا بأنه شيء لم يفعله رسول الله ، وكذلك
ابن ثابت ؛ ولما لجأ عمر إلى القول بأنه خير ، بل كان يكفي أن يقول : إن رسول الله فعله .

ومن ذلك ما روى عن عمر ^(١) بن الخطاب رضى الله عنه ، أنه مرة بحاطب
ابن أبى بلتعنة بسوق المصلى وبين يديه غرارتان فيهما زبيب فسأله عن سعرهما ،
فقال له : مدين لكل درهم . فقال له عمر : قد حدثت بعير من الطائف تحمل زيبا
وهم يفترون بسعرك ، فإذا أن ترفع في السعر ، وإما أن تدخل زيبك فتبيعه كيف
شئت . فلما رجع عمر حاسب نفسه ، ثم أتى حاطبا في داره ، فقال : إن الذي قلت
لك ليس عزيمة منى ولا قضاء إنما هو شيء أردت به الخير لأهل البلد فحيث شئت
فبيع وكيف شئت فبيع .

فتراه بعد نهي عن البيع بهذا السعر يراجع نفسه ويقول له : أنت حر في مالك
فبعه كيف شئت ، وما قلته لك ليس إلزاما بل أردت به الخير ، ولعله رأى المصلحة

(١) الطرق الحكيمة ص ٢٣٥ .

أولاً في المنع لظنه أنه أرخص السعر لضرر هؤلاء الجالين أو للتغريض بهم ، فلما علم الحقيقة وأن هذا لا يبيع ماله رخيصاً من أجل ضرر غيره ، رجع إليه وقال له ما قال . وهذا شيء عظيم لا غنى للمعاملات عنه ، فيجب على ولي الأمر ألا يتركهم يتحكمون في الناس بأسعارهم .

ومن ذلك زيادة عثمان رضي الله عنه الأذان الثالث على الزوراء ، ولم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لما كثرت الناس ، وعلم أن الأذان ما شرع إلا للإعلامهم بالصلاة ، فلو اقتصر على ما كان قبله من الأذان بين يدي الخطيب لما أدى الأذان المقصود منه ، ولفادت الصلاة على من كان في مكان بعيد . ووافقه الصحابة على ذلك . وهذا وإن لم يصرح فيه بالتعليل إلا أنه ظاهر فيه والعلة واضحة .

ومن الثاني ما أخرجه عبد الرزاق^(١) وابن أبي شيبة عن القاسم : أن رجلاً سرق من بيت المال ، فكتب عمر بن الخطاب : لا تقطعه فإنه له فيه حق . . . وروى مالك في الموطأ^(٢) بسند متصل : أن عبد الله بن عمرو الحضرمي جاء بغيلام له إلى عمر بن الخطاب فقال له : أقطع يد غلامي فإنه سرق ؛ فقال له عمر : ماذا سرق ؟ فقال : سرق امرأة لامرأتى ثمنها ستون درهما ؛ فقال عمر : أرسله فليس عليه قطع ؛ خادمكم سرق متاعكم . . .

وروى محمد بن الحسن^(٣) قال : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن إبراهيم : أن معقل ابن مقرن المزني أتى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بأمة له زنت ، قال : اجلدوها خمسين جلدة ، فقال إنها لم تحصن ، قال عبد الله : إسلامها إحصانها ؛ قال : فإن عبداً لي سرق من عبد لي آخر ؛ قال : . . . ليس عليه قطع ، مالك بعضه من بعض ، . . . وتقدم حكم عمر بعدم قطع غلمان حاطب وقد سرقوا ؛ وحكمه بعدم القطع في عام المجاعة ؛ وفتياً ابن عباس بعدم قطع العبد الذي سرق حمار الغير وذبحه لما جاع .

(١) كند المال . . . (٢) المتفق ٧ ص ١٨٤ . (٣) الآثار ص ١٠٧ .

فهذه الآثار نفت القطع بعد ثبوت مقتضاه وهو السرقة ، وأخرجت هؤلاء من عموم النص بعد تعليلهم بما يدفع الحد عنهم من وجود الشبهة في السارق من الغيبة وهي أنه صاحب حق : وفي الخادم وهي خدمته ، وعدم إحراز المال عنه لكثرة دخوله عليه ، فلم يتحقق موجب القطع وإن سمي سارقا : وفي العبد الذي سرق من زميله ، وهي أن الكل مال السيد وعدم حرزه عنهم : ووجود الحاجة العامة في عام المجاعة وهي شبهة دافعة للحد ، أو الحاجة الخاصة كما في غلمان حاطب وهي جوعهم . وكل هذا موافق أو مأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم ، ادرءوا الحدود بالشبهات ، أو مافي معناه .

هذا وقد يشبهه على أحدهم الحكم في مسألة غير منصوص على حكمها ، فيتوقف عن الفتيا ، أو يحكم بحكم غير صحيح ، ذاهلا عن معنى موجود ينقض عليه حكمه ، فيبين له صحابي آخر وجه الحكم الصحيح ، فيسلم له ويحكم بما أشار به .

من ذلك ما رواه محمد بن (١) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن إبراهيم ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أتى برجل قد قتل عمدا ، فأمر بقتله ، فعفا بعض الأولياء ، فأمر بقتله ؛ فقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : كانت النفس لم جيبا فلما عفا هذا حيي النفس فلا يستطيع أن يأخذ حقه ، يمضي الذي لم يهف ، حتى يأخذ حق غيره ؛ قال : فما ترى ؟ قال : أرى أن تجعل الدية عليه في ماله وترفع عنه حصة الذي عفا . قال عمر رضي الله عنه : وأنا أرى ذلك .

بيان هذا أن الله سبحانه حكم بالقصاص في القتل إلا إذا وجد عفو ، فانه يسقط عنه القود ، يأبى الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل ، الحر بالحر والعبد بالعبد والآثى بالآثى ، فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة . الآية ، والعفو له خمسة معان ، الذي يصح منها هنا أحد معنيين : العطاء أو الإسقاط . رجح الشافعي الإسقاط ، وغيره العطاء ، وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ، من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يعقل أو يقاد ، وفي بعض

الروايات ، إما أن يعفو أو يقتل ، . وهي رواية الترمذى . وفي رواية أبي داود
 « فمن قتل له بعد مقاتلي هذه قتيلا فأهله بين خيرتين : إما أن يأخذوا
 العقل أو يقتلوا ، فقد جعل الخيار للولى فى القتل أو أخذ الدية إن عفا ،
 وليس فى الآية والحديث حكم ما لو عفا بعض الأولياء دون الآخرين . نظر عمر
 رضى الله عنه فى القضية وحكم بالنفود كما هو الأصل ، ولما عفا البعض ظن أن
 العفو لا يعمل إلا إذا كان من الجميع فرجح جانب صاحب الأصل وهو الذى لم
 يعف ؛ فرد عليه ابن مسعود مبذاه أن لكل منهما حقا مستقلا لا يجوز إسقاط
 أحدهما بالآخر ، فصاحب العفو لما عفا أسقط القود عن النفس ، فلو أمضىناه أسقط
 حق الذى لم يعف ، ولو أمضى حق الطالب للقصاص ضاع حق الذى عفا ، فجمعاً
 بين الحقين نفرض الدية ، وفيها يمكن استيفاء كل منهما حقه ، فبأخذ الطالب
 نصيبه ويسقط حق الذى عفا .

ومن ذلك ما روى (١) عن عمر رضى الله عنه أنه أتاه نصرانى بشراب فسأله
 عن كيفية صنعه فقال : نطبخ العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . فصب عليه الماء
 وشرب منه ، ثم ناوله عبادة بن الصامت فأبى وقال : ما أرى النار تحل شيئاً . فقال له
 عمر : أليس يكون خمرًا ثم يصير خلا فأكاه ؟ فعبادة امتنع من شربه ظناً منه أنه باق
 على حرمة لأنه قبل الطبخ كان حراماً فبعده كذلك ، وعلل هذا بأن النار لا تحله ؛
 فبين له عمر رضى الله عنه الحقيقة وهو أنه بعد الطبخ تغيرت حقيقته ، وإذا تغيرت
 الحقيقة تغيرت الأحكام ، ونظر له بمسألة متفق عليها وهى أن الخمر إذا تخللت حلت
 وقد كانت حراماً .

ومن ذلك توقف عمر رضى الله عنه فى قتل الجماعة بالواحد حينما رفعت إليه
 قضية المرأة التى قتلت ابن زوجها هى وخليلها ، فقال له على رضى الله عنه :
 يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفراً اشتركوا فى سرقة جزور فأخذ هذا عضواً
 وهذا عضواً أكنت قاطعهم ؟ قال : نعم . فكتب عمر إلى يعلى بن أمية صاحب

(١) أصول البزدوى بشرح عبد العزيز النجارى ص ٣٨٠ .

السؤال أن اقتلما فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم ، رواه عبد الرزاق في مصنفه كما قال ابن القيم ^(١) .

وجه التوقف أن الآيات والأحاديث الواردة في القصاص لم تصرح إلا بقتل الواحد بالواحد ، النفس بالنفس ، والآية الأخرى شرطت المساواة ، كتب عليكم القصاص في القتلى ، فظن يعلى أن المساواة لا تكون إلا بين نفسين ، ولم ينظر إذ ذاك إلى الغرض الذي شرع له القصاص وهو الزجر عن الجناية ، وأن الآيات جاءت لإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من قتل البريء والتعدي في القصاص بقتل الجماعة بالواحد وإن لم يشتركوا في قتله : فتوقف وكتب إلى أمير المؤمنين عمر يسأله عن ذلك ، فتوقف الآخر حتى يتبين له ابن أبي طالب العلة التي من أجلها شرع القصاص وهي الجناية وأنه لا أثر للاشتراك في إسقاطه ، وضرب له المثل بالسرقة حيث المعنى فيها واضح وهو أن السكل سارق وإن اشتركوا ، فسلم له ابن الخطاب وكتب بالقتل ... فهؤلاء اتفقوا في النهاية على اعتبار المعنى وتركوا النظر لمجرد النص لما فهموا أن الوقوف عنده يؤدي إلى ضياع الدماء والحياة التي جعلها الله في القصاص حيث لا يدمم كل عدو أن يجمع لعدوه العدد الكثير ليقتلوه مجتمعين إذا علموا أنهم ناجسون من القتل ولا يلحقهم إلا ضياع جزء من المال .

ومن ذلك موقفهم من ميراث الجد مع الإخوة : اختلفوا فيه لما لم يرد فيه نص خاص : فن ذاهب إلى حرمان الإخوة ، ومن ذاهب إلى التشريك ، ومن ذاهب إلى حرمان الجد وإن رُجع عن هذا الرأي الأخير ، واستقر الخلاف على القولين الأولين ، كما نص عليه الشافعي في رسالته ص ٥٩٥ ، وكل يرجع ما ذهب إليه بالمعنى الذي دار عليه الميراث وهو القرب والجزئية هنا ، فصاروا يضربون الأمثال . وإليك الحديث الذي دار بينهم :

نقل ابن القيم ^(٢) عن القاضي اسماعيل بن اسحاق بسند إلى زيد بن ثابت أن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما استشار في ميراث الجد والإخوة ، قال زيد : وكان

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٢ والموطأ بشرح الباجي ج ٢ ص ١١٥ .

(٢) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٥٦ .

رأى يومئذ أن الإخوة أحق بميراث أخيه من الجد ، وعمر ابن الخطاب يرى يومئذ أن الجد أولى بميراث ابن ابنه من إخوته ، فتجاوزت أنا وعمر محاوره شديدة فضربت له في ذلك مثلاً فقلت : لو أن شجرة تشعب من أصلها غصن ثم تشعب في ذلك الغصن خوطان : ذلك الغصن يجمع الخوطين دون الأصل ويغذوهما ، ألا ترى يا أمير المؤمنين أن أحد الخوطين أقرب إلى أخيه منه إلى الأصل ؟ قال زيد : فأنا أعذله وأضرب له الأمثال وهو يأبى إلا أن الجد أولى من الإخوة ويقول : والله لو أنى قضيته اليوم لبعضهم لقضيت به للجد كله ، ولكن لعل لا أخيب منهم أحداً ، ولعلمهم أن يكونوا كلهم ذوى حق ، (أعذله : ألومه وأعتب عليه) .

وضرب على وابن عباس يومئذ مثلاً بمعناه : لو أن سيلاً سال فخلج منه خليج ثم خلج من ذلك الخليج شعبتان ...

وقد اختلف فيها قبل في زمن أبي بكر رضى الله عنه ، وكان رأيُه أن الجد أولى لأنه أب فيقوم مقامه من حجب الإخوة . وفي هذا يقول ابن عباس : ألا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابناً ، ولا يجعل أب الأب أباً ... ! فقد اعتبر أحد طرفي القرابة وهو طرف الأصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية في القرب .

وهذه المثل لبيان القرب المحسوس ليقاس عليه القرب المعنوي . والله أعلم .

وفي ختام هذا الفصل نذكر نوعاً آخر مغايراً لما تقدم ، ووقف الصحابة رضى الله عنهم فيه عند النصوص ، غير باحثين عن العلل ، عاتبين على من تسامح بِلِمَ شرع هكذا ؟ ولِمَ لَمْ يكن كذا ، أو عرفوا العلة فيه وأيقنوا بزوالها ومع ذلك لم يغيروا الحكم وآثروا الاتباع على غيره .

روى أبو داود ^(١) بسند عن معاذة : أن امرأة سألت عائشة رضى الله عنها : أتقضى الحائض الصلاة ؟ فقالت : أحرورية أنت ؟ لقد كنا نحيض عند رسول الله

صلى الله عليه وسلم فلا تقضى ولا تؤمر بالقضاء . وفي رواية أخرى بسند آخر عنها ذلك وفيه زيادة : فتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة . والظاهر من الجواب في الروايتين قولها : أحروورية أنت في الأولى ، وتؤمر بقضاء الصوم ولا تؤمر بقضاء الصلاة في الثانية ، أنت السائلة سألت عن سبب التفرقة ، وإلا لو سألت عن مجرد الحكم وهو القضاء لكفاها أن تقول في الجواب : لا تقضى . ولعل الراوى اختصر الرواية هنا . ثم رأيت في بعض الروايات تصريحاً بذلك : لم تقضى الخائض الصوم دون الصلاة ، وهو الذى يتلام مع قولها رضى الله عنها : أحروورية أنت ، تريد أعراقية أنت ، لأنهم هم الذين كانوا يحثون عن العمل ، وتوسعوا في استعمال رأى حينذاك .

وروى البخارى في صحيحه أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال للركن : « أما والله إنى أعلم أنك حبر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا استلمك ، فاستلمه . وقال : « ما لنا وللرمل إنما رأينا به المشركين وقد أهلكهم الله ، ثم قال شئ صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل . نقله البيهقى (١) في سننه .

فهذه أم المؤمنين تؤثر الوقوف عند النص ، وتجب السائلة بأنها لا تعرف لهذا الحكم علة مع تعنيفها إياها . . . وهذا عمر يعرف العلة وزوالها ومع ذلك يؤثر اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم معترفاً بأن هذا الحكم وما شابهه تعبدى محض أمرنا بالوقوف عنده لا نعدوه إلى غيره .

ولعلك تلس من أثر عمر هذا شيئاً يميز لك بين نوعين من الأحكام . فكثيراً ما نراه رضى الله عنه يعلل الأحكام بعلل اتباعاً للمصلحة وإن أدى إلى ترك ظواهر النصوص أو تخصيصها ، ولكنه رأى في هذا القعل (الرمل) أنه وإن كانت العلة قد زالت فلم يجد مصلحة في تركه ولا يترتب على فعله مفسدة ، ومثل هذا لا يترك . وذلك يهديننا إلى مبلغ فهمهم لشرعة الله ومقاصدها ، وعدم وقوفهم عند النص في كل شئ ، بل في الأحكام الثابتة التى لا يتغير المقصود منها على مر الأيام . وإلى هنا نكتفى بتلك المشل من تعليقاتهم ، وهى كثيرة جداً يقف عليها المتبع لمواضع فهمهم من كتب الشريعة قديمها وحديثها .

ولقد آثرت هذا التقسيم ، وإن كفى الباحث سرد الوقائع فقط ، ليزداد الموضوع وضوحاً أمام القارى ، ويتقف منه على مبلغ تصرفهم فى فهم النصوص ، ووضع أحكام الله فى الموضوع اللاتق بها ، حتى تبقى بالغرض الذى من أجله شرعت ، وتحفظ شريعة الله غضة رطبة قابلة لكل ما يجحد ويحدث . فهم بذلك أقاموا برهاناً قوياً وحجة ناصعة على صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان . وكل نوع من هذه الأنواع يبين مسلكاً من مسالكهم . وإننى إزاء هذا لا أدعى الفصل التام بينها ؛ ففى الأمثلة ما يصلح أن يدخل تحت نوعين أو ثلاثة بالاعتبار .

والخلاصة أنهم عللوا وأثبتوا الأحكام بناء على هذه العلل ، وفى هذا رد على من أنكر التعليل ؛ ثم توسعوا فى هذا الباب فتجاوزوا العلل المنصوصة إلى المستنبطة ، وفى هذا رد على من أنكر التعليل بالعلل المستنبطة قاصراً له على ما كان منصوصاً . وقد كان عمادهم فى العلل المصلحة أو الحكمة ، وهى ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، ولم يسيروا وراء الأوصاف الظاهرة ؛ وفيه رد على من منع التعليل بالحكمة أو جوره وفرض عدم وجوده فى الشريعة . وكان من نتيجة تعليلهم هذا أن غيروا بعض الأحكام تبعاً لتغير المعنى الذى لأجله شرع الحكم . وفى هذا رد على من منع تبدل الأحكام بتبدل المصالح ووقف عند المنصوص وإن أصبح لا يحصل المقصود منه ، أو لحق الناس من أجله الحرج والمشقة .

والسر فى ذلك - والله أعلم - أن أصحاب رسول الله نظروا إلى الشريعة فى مجموعها ، ملاحظين مبادئها العامة وقواعدها الشاملة كلها فى آن واحد فلم يجحدوا . وأما هؤلاء المانعون فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحد منها جاء بشرع أبدي لا يتغير . لكن الأمر الذى لا يغفل عنه هذا هو أن المتابع لمسلكهم فى هذا التغير يجدهم لم يدفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة ، بل كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص وأنه الذى يجب التمسك به ، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم : كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ، أو كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا ، الخ . ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة ، ولا يسلون التغير إلا بعد تثقيب الأمر على وجوهه والموازنة بين مصالحه ومفاسده ، حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به . والله أعلم .

الفصل الرابع

في مسلك التابعين وتابعيهم في التعليل

مضى عصر الصحابة رضوان الله عليهم ، وتركوا وراءهم طائفة عرفت في تاريخ الاسلام باسم التابعين وتابعيهم . تركوهم أمناء على شرع الله محافظين على حدود الله ، فقاموا بأعباء المهمة خير قيام ، بعد أن تلقوا طريقة أسلافهم . هؤلاء وإن تفرقوا في الطريقة ، واختلفوا في المشرب حسب المعين الذي شربوا منه ، والصحابي الذي تلقوا عنه ، والبيئة التي كونتهم ، والظروف التي أحاطت بهم ، فهم يلتقون عند نقطة واحدة ، ويقصدون هدفاً واحداً هو إصابة الحق أي كان ، والسير بشريعة الله إلى حيث سعادة المستظلين بلوائها ، كما سار سلفهم رضي الله عنهم أجمعين .

ثم إنهم وإن لم توضع أزيمة الحكم في أيديهم ، فقد كانت منهم الأعوان والمستشارون ، قصاة ومفتين ، ومن لم يصل إلى شيء من ذلك فقد جلس في المكان اللائق به بين طيبتات الأمة ، واحذف به الناس من كل جانب ، وقصده المستفتون من كل صوب ؛ ولم يكن الفقه إذ ذاك نظرياً ولا فرضياً بل عملياً واقعياً - في جملة - فلا ترى سائلاً عن شيء لم يقع ، ولو وقع من بعضهم مثل هذا منع الجواب حتى يقع .

في هذا العصر ظهرت طائفتان من الفقهاء : أهل الحجاز وأهل العراق ؛ تميزت كل طائفة عن الأخرى بمميزات أبرزها استعمال الرأي في التشريع قلة وكثرة . وبعبارة : أوضع البحث عن علل الأحكام والجري وراءها ، وتحكيمها في الحوادث أو وضعها في موضع الضرورة ، لا يلجأ إليها إلا عند فقدان النصوص .

قأهل العراق ، وعلى رأسهم إبراهيم النخعي وشيوخه من قبله ؛ ذهبوا الى أن الشريعة جاءت لحكم ومقاصد ، وبُنيت على أسباب وعلل ، وأنها معقولة المعنى ، وليس شيء منها قصد به التعبد إلا اليسير ، وهو باب العبادات ؛ ففقدوا القواعد العامة وضبطوا عليها ، ثم وضعوها في الموضع اللائق بها في نظرهم . حكّموها في بعض النصوص فردوها لمخالفتها أو لمجيئها على غير مراميها . ظهر ذلك جلياً في بعض أخبار الآحاد . وليس معنى هذا أنهم أهדרوا النصوص بالسكينة ، ولكنهم اكتفوا بكتاب الله ، وبما روى من حديث وآثار عن صحابة بلدهم الذين نزلوا فيها ، ورأوا فيها الغناء لتعديد تلك القواعد واستنباط الأحكام منها .

وأهل الحجاز ، وعلى رأسهم سعيد بن المسيب ، وبقية الفقهاء السبعة ؛ رأى هؤلاء مدينتهم أغنى البلدان بالحديث ، مهبط الوحي ، ومجمع الصحابة ؛ ومنها أديرت دقة الحكم السنين الطوال ، وفيها أقام الخلفاء وجمهرة الصحابة ، فأفتوا وقضوا ، وحفظ الناس قضاياهم وفتياهم ؛ فإذا ضمنا إلى ذلك بدَاوة البلاد وبعدها عن الحضارة ، وحوادثها المتجددة ، حكمتنا بكفاية هذه الأحكام لتلك البلاد ، إلا إذا جدّ جديد ، وهو قليل ، فيمكن أخذ حكمه بقياس أو بغيره .

والذي يعنيننا الآن هو معرفة موقفهم من التعليل ، وكيف ساروا فيه ؟ وهل وافقوا أو خالفوا طريقة من سبقهم من الصحابة ؟

وهنا يجد الباحث صعوبة شديدة ، لقلة المواد التي يبنى عليها حكمه ؛ فإن فقه هؤلاء يكاد يكون مفقوداً ، لعدم تدوينه ، وإن كان وصلنا في طيّ فقه الأئمة ، مغموراً غير متميز عنه ؛ ونحن نجزم بأن آراء الأئمة الذين سبّـرت مذاهبهم بالتدوين لا تخرج عن آراء أولئك ؛ كيف وعندهم أخذوا الفقه ، ومن مدارسهم تخرجوا أئمة وفقهاء وقضاة ومفتين ؟ وفي الكتب التي بأيدينا من الفقه المقارن كثيراً ما تذكر المذاهب ، ويُنسب بعضها لهؤلاء التابعين ومن بعدهم . ولما كان هذا لا يعيننا الغناء كله في بحثنا الذي نحن بصدده ، رجعت إلى كتب التراجم والآثار والتاريخ ، فوجدت قدراً غير قليل أمكنني الوصول به إلى ما أريد .

واليك أيها القارىء طائفة من تلك الفتاوى والأقضية ، مع عللها التي عللوا بها ؛ وهي لا تخرج في جملتها عن طريقة الصحابة رضى الله عنهم ؛ لذلك قسمتها تقسيما يقرب من التقسيم السابق ، وهي أنواع :

النوع الأول

أحكام جاءت بها النصوص مطلقاً أو عامة ، وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلاً إلى خلاف المصلحة ، فعملوا بالمصلحة ، وإن أدت إلى تقييد النص ، أو تخصيصه ، أو ترك لظاهره :

المثال الأول : روى مسلم ^(١) في صحيحه بسند عن مجاهد عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد » ، فقال ابن له ، يقال له واقد : إِنْ يَتَّخِذْنَهُ دَغَلًا ۚ . وفي رواية غيره أنه أقسم بعد ذلك أنه ليمنعن .

فهو لم ينكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أباح لهن ، ولكنه وجد الحالة تغيرت ، والنفوس دخلها ضعف الإيمان ، فلو أبيع لهن الخروج ، ترتب على ذلك فساد كبير ؛ وقد تقدم موقف الصحابة من هذا الحكم ، ومقالة أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها ^(٢) .

المثال الثانى : روى ابن القيم ^(٣) عن عمر بن الخطاب ، وشرح القاضى . وسعيد بن المسيب ، وعمر بن عبد العزيز : جواز شهادة القريب لقريبه ، من والد وولد وزوج وغيرهم . وروى عن الزهرى أنه قال : « لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح في شهادة الوالد لولده ، ولا الولد لوالده ، ولا الأخ لأخيه ، ولا الزوج لامرأته ؛ ثم دُخِلَ الناس بعد ذلك ، فظهرت منهم أمور ، حملت الولاية على

(١) المتن ج ٢ ص ٢٣ . (٢) انظر ص ٣٩

(٣) إعلام الموقعين ج ١ ص ١٣٥ .

اتهمهم ، فتركت شهادة من يُتهم إذا كانت من قرابة ، وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة ، لم يُتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان .

ونحن إذا رجعنا لأدلة قبول الشهادة وجدناها غير مقيدة بهذا الشرط : أن لا يكون قريباً ، : فالقرآن شرط العدالة ، والسنة أخرجت بعض الأفراد ليس هؤلاء منها . وكان بالناس صلاح في صدر الإسلام ، لم يكن الرجل يبيع دينه بدنياه فيشهد بغير الحق . كيف وهم عباد الرحمن الذين مدحهم الله بأنهم لا يشهدون الزور ؛ فلا الوالد يشهد بغير ما أحل الله شفقة على ولده ؛ وكذلك الوصلة بين الزوجين لم تكن بلغت درجة أن يشهد أحدهما للآخر بغير الحق .

من أجل ذلك قبل الصحابة ومن بعدهم شهادة هؤلاء لأولئك . وفي هذا يقول شريح لما أتاه علي بن كاهل وامرأته وخصم ، فشهد لها زوجها وأبوها ، فأجاز شهادتهما ؛ فقال الخصم : هذا أبوها وهذا زوجها . فقال له شريح : أتعلم شيئاً تجرح به شهادتهما غير هذا ؟ كل مسلم شهادته جائزة . وفي رواية : فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها ؟ افتراه يرد على الخصم تجريحه بالأبوة والزوجة ، ويقول له : أنت بغير هذا ، وأخبره أن كل مسلم شهادته جائزة . وفي الرواية الأخرى يبين له أن المرأة قد لا تجد من يشهد لها غير هؤلاء ، فقد تكون مخدرة والشئ المدعى مما يخفى على الناس ، فإذا ردت شهادتهما لحقها ضرر كبير .

فلما تغيرت النفوس وضعف الإيمان ، وظهرت أمارات التهم ، وجد القضاة أن تركهم على ما كانوا عليه قبل من قبول الشهادة ، يوصل إلى ضياع الحقوق ووقوع الناس في الضرر والخرج ؛ فدفعوا لهذا الفساد ردوا شهادتهم عملاً بالمصلحة ، وخصصوا بها نصوص الشهادة . وإن الناظر في كلام الزهري يجد فيه تصريحاً بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان ، وأن التغير لا يقتصر على قدر مخصوص في زمن معين ، بل يسير مع المصلحة ، وصار ذلك من الوالد والولد والأخ والزوج والمرأة لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان . وهذا يفيد أنه لو جد اتهم لغير هؤلاء ردت شهادتهم لذلك السبب وتلك العلة .

قد يقال : كيف تم هذه الدعوى مع ما ورد من الحديث ، لا تقبل شهادة الولد لوالده ولا شهادة الوالد لولده ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته ولا العبد لسيده ولا السيد لعبده ولا الأجير لمن استأجره ، الدال على أن رد شهادة هؤلاء من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس عملاً بالمصلحة تبعاً لتغير الزمان ؟ .

والجواب : أن هذا الحديث غريب كما قاله صاحب نصب^(١) الراية . والصحيح فيه أنه مروى عن شريح رواه عبد الرزاق في مصنفه وابن أبي شيبة . وإن قال الزيلعي بعد ذلك : رواه الجصاص بأسناده عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وصاحب الفتح^(٢) من بعده يؤيده في هذا ويقول إن روايته ثقات الخ ، ولكن يبعد أن يكون روى مثل هذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يبلغ هؤلاء الذين قبلوها : عمر وسعيد بن المسيب وعمر بن عبد العزيز وشريح .

فإن قالوا : هذا خبر آحاد ولا يلزم فيه أن يبلغ كل واحد . قلنا : عجياً لكم فكيف جوزتم تخصيص الكتاب به على أصولكم ؟ ولعل قائلًا يقول : كيف ترضى أن يكون هذا من كلام شريح وتشك في نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تصحح مخالفة شريح له ، وهل هذا إلا تناقض ؟

والجواب : أن لا تناقض بحمد الله ، وكلا الأمرين ، الإجازة والرد ، صح عن شريح : فالإجازة في مبدأ حياته التقضائية ، والرد في آخرها . ومن عرف أنه شريحاً مكث في القضاء أطول مدة في تاريخ القضاء حيث مكث نحواً من ستين عاماً ، لم يستبعد ما قلناه ، ما دمتا نرى أن هذا الحكم مما يتبع المصلحة ويدور معها .

وما روى عنه أنه رد شهادة الحسن لأبيه رضي الله عنهما كما رواها الزيلعي^(٣) لا يقدح فيما ذهبنا إليه ، لجواز أن يكون هذا غير ثابت ، أو حصل في زمن الفتنة فرأى سداً للذريعة عدم قبول هذه الشهادة وإن كان لا يشك في عدالة صاحبها رضي الله عنه . على أن لنا في المحاورة التي دارت بين علي وشريح حجة على عدم

(١) ٤٠ ص ٨٢ . (٢) فتح القدير ٦ ص ٣٦

(٣) تبين الحقائق ٤ ص ٢٢٠ .

صححة الحديث . قال شريح إيت بشاهد آخر ، فقال : مكان الحسن أو مكان قنبر ؟ فقال : لا بل مكان الحسن : فقال : أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للحسن والحسين ه هما سيدا شباب أهل الجنة ، ؟ قال : سمعت ولكن إيت بشاهد آخر أخ . ولو كان على يرف هذا الحديث لما اعترض ، بل لما أتى بآبته يشهد له ، ولما لجأ الى الاستدلال على عدالته بقوله : أما سمعت أخ . وكذلك لو عرفه شريح لقاله في مبدأ الأمر ، وعند قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تقطع الحجة وينفض النزاع . والخلاصة أنهم خصصوا عموم الأدلة بالمصلحة لما تغيرت الأحوال .

المثال الثالث : أفى سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار المرأة المتوفى عنها زوجها إذا خشيت على بصرها من رمد أصابها : أنها تكتمل وتتداوى بدواء الكحل وإن كان فيه طيب ، كما رواه مالك في الموطأ ^(١) مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك أهل المرأة التي اشتكت عينها في العدة وقال : لا . مرتين أو ثلاثا . فظاهر الحديث يدل على عدم الإباحة وإن خافت الضرر : وهؤلاء فهموا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يقصد ذلك ، أو قصده وإن كان فيه ضرر تلك المرأة لدفع مفسدة أعظم من هذا وهي التكمل المؤدى الى رغبة الخطاب فيها أو الى شيء آخر : وعملوا بالمصلحة وخصصوا النص بها مستندين الى أدلة نفي الحرج .

المثال الرابع : روى الكندي ^(٢) قال : حدثني الحسين بن أحمد بن حنون الخولاني الأنصاري قال : حدثنا عبد الملك بن شعيب بن الليث ، قال : حدثني أبي قال : سمعت أبي قال : إن رجلا وامرأته اختصما عند قاضي مصر توبة بن نمر الحضرمي في زمن هشام فطلقها ، فقال توبة : متعها فقال : لا أفعل ، قال فسكت عنه لأنه لم يره لازما له ، فأتاه الرجل الذي طلق امرأته في شهادة ، فقال له توبة : لست قابلا شهادتك ، قال ولم ؟ قال إنك أييت أن تكون من المحسنين ، وأبيت أن تكون من المتقين ، ولم يقبل له شهادة . يشير الى قول الله تعالى ه ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين ه وقوله ه وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين ه البقرة آيتي ٢٣٦ و ٢٤١ .

(١) المتن ١ ص ١٤٦ . (٢) كتاب القضاة ص ٣٨ .

فقد رد شهادته من أجل امتناعه عن إعطاء مطلقته المنعة التي لم تجب عليه ؛
ومثل هذا لا يقدح في العدالة ولا يثبت به تجريح ، وإن كانه رآه زاجر له ولأمثاله
مؤلما له حيث آلم المرأة بالطلاق ولم يقبل أن يخفف عنها بأعطاء دريهمات يسيرة
ولم يمثل أمر القاضى ؛ وفي مخالفة أمر القاضى تهوين لشأته عند الناس وفتح
لباب العناد ، ولأن من يابى أن يكون محسنا بالمباح ربما جره الى ترك غيره من
المفروض .

وما أشبه هذا بما روى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، وهو ما حدثنا به
مالك في (١) الموطأ : أن الضحاك بن خليفة ساق خليجا له من العريض فأراد أن يمر
به في أرض محمد بن مسلمة فأبى محمد ، فقال له الضحاك : لم تمنعنى وهو لك منفعة
تشرب به أولا وآخرا ولا يضرك ؟ فأبى ، فكلم فيه الضحاك عمر رضى الله عنه ، فدعا
عمر محمد بن مسلمة فأمره أن يخلى سبيله ، فأبى ؛ فقال عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو
لك نافع تشرب به أولا وآخرا وهو لا يضرك ؟ فقال محمد : لا والله ! فقال عمر :
والله ليرن ولو على بطنك ! فأمره عمر أن يجره . ففعل الضحاك .

فقد حكّم المصلحة ناظرا لأنه نفع محض لا ضرر فيه على صاحب المال ، وإن
خالف قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو ما رواه الحاكم على شرط الصحيحين :
« لا يحمل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس » ، ولعله استثناء منه أو حمل النص
على غير هذا وإن كان عاما في لفظه ؛ حملة على ماذا كان يلحق صاحب المال ضرر
أو لا نفع له فيه .

المثال الخامس : روى أبو داود (٢) وغيره من حديث العلاء بن عبد الرحمن
عن أبيه عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال : يا رسول الله سحر لنا ، فقال : بل ادعوا الله ، ثم جاءه رجل فقال :
يا رسول الله سحر لنا ، فقال : بل الله يرفع ويخفض وإني لأرجو أن ألقى الله عز
وجل وليست لأحد عندي مظلمة . فهذا رسول الله لا يرضى بالتسكير ، ويشير الى

(١) المتفق ٦ ص ٤٥ . (٢) السنن ٣ ص ٢٧٢ .

أنه ظلم لما فيه من جبر الناس على بيع أموالهم بما لا يرضون به ، والله لم يبيع أكل أموال الناس إلا إذا كانت تجارة عن تراض . ولكن طائفة من التابعين كسعيد ابن المسيب وربيعة بن عبد الرحمن ويحيى بن سعيد الأنصاري أفتوا بجوازها كما نقله أبو الوليد الباجي عنهم في شرح ^(١) الموطأ : فما الذي استندوا إليه والحديث صريح لا لبس فيه ؟ هل ورد حديث آخر يبيح التسعير ؟ لا ، ولكنها المصلحة ودفع الضرر عن الناس كما قال الباجي موجهها هذا الجواز : أنه نظرٌ لمصالح الناس ومنع للأفساد عليهم وليس فيه جبر للبيعة على البيع حتى يكون منافيا للملك ، ولكنه منع من البيع بغير هذا السعر على حسب ما رآه الإمام من المصلحة فيه للبائع والمبتاع ، ولا يمنع البائع ربحا ولا يسوغ له منه ما يضر الناس ، اهـ .

نظر هؤلاء إلى النهي معللا بعدم ما يقتضيه ، وبجرد غلاء السعر الذي حدث لا يوجب . فلما جرد في ومنهم ما يهوج إليه ، أفتوا به . ولا يظن أن هذه الفتوى نسخت الحديث ، بل الحديث باق بحكمه إلا أنه لما أصبح العمل به مفوتا للمصلحة في هذه الحالة ترك لذلك حتى إذا جاء وقت لا حاجة فيه إلى التسعير رجعنا إلى العمل بالحديث ؛ ولو كان نسخا لما جاز الرجوع إلى حكم منسوخ بالإجماع . ومن تأمل لفظ الحديث بروايتيه لم يجد فيه أن التسعير حرام لا تصريحا ولا تلويحا ، بل غاية ما فيه تفويض الأمر لله لأنه التقابض الباسط ، وأمرٌ لهم بالدعاء كي يرفع الله عنهم ما نزل بهم ، ولم يكن ثمة غير غلاء السعر ، والغلاء كما يكون من تحكم أصحاب السلع رغبة في ربح كبير ، يكون من قضية العرض والطلب . فلو كان الذي حدث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تحكم التجار قصد إضرار الناس ، ما تركهم من غير تسعير رفعا لهذا الظلم ، ولكنه مجرد الغلاء فقط كما جاء عن بعض الرواة لهذا الحديث : غلاء السعر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس سعر لنا يا رسول الله ، الخ .

المال السادس : روى محمد بن ^(٢) الحسن قال أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في الرجل يطرق الرجل في داره فيصبح ميتا فيدعي صاحب الدار أنه قاتله

وأنه كابره فلذلك قتله : قال : ينظر في المقتول فإن كان داعرا يتهم بالسرقه بطل دمه وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل به . وإن ادعى صاحب الدار أنه وجده على بطن امرأته فلذلك قتله ، قال : ينظر فإن كان داعرا يتهم بالزنا بطل اقتصاص وكانت عليه الدية ، وإن كان لا يتهم في شيء من ذلك ولا يعلم منه إلا خير قتل هذا به . قال محمد : وبهذا كله نأخذ ، وهو قول أبي حنيفة في السرقه : وأما الفجور فلا أـ فـظ ذلك عنه . . . ففي هذا الأثر يفتي إبراهيم السائل مفرقا بين حالين : حالة التهمة وغيرها ، فقاتل الذي عادته الدعارة لا يقاد به ، وقاتل الرجل الصالح يقاد به : ولم يشترط في ذلك شهودا ولا غيرها من البينات حيث الوقت لا يمكن فيه وجود بيته .

ونحن إذا نظرنا لهذه الفتيا مع ما ورد في الحكمين من النصوص ، وجدناها معتمدة على المصلحة الى حد كبير .

أما السرقه فقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أباح القتال دفاعا عن المال فقال : قاتل دون مالك ، ولم يكتف بذلك بل أخبر أن صاحب المال لو قتل كان في الجنة ولو قتل المعتدى كان في النار . فلم يحكم صلى الله عليه وسلم فيه بقود إذا قتله . ومعلوم أن مثل هذا لا يثبت بمجرد الدعوى بل لا بد من بيته على ذلك بمقتضى عموم قوله صلى الله عليه وسلم ، : البيته على المدعى واليمين على من أنكر .

وأما دعوى الزنا ، فقد ورد فيها حديث سعد بن روايانة الكثيرة مصرحة بالحكم ، وهو أن رسول الله نهى عن القتل ، وأن سعدا لما قال : يا رسول الله أرأيت إن وجدت مع امرأتى رجلا أمهله حتى آتى بأربعة شهداء ؟ قال نعم ، وفي بعضها أيقنته قال لا . والذي يعيننا من هذا أنه لم يبع قتله ولم تحدث حادثة كهذه حتى يحكم فيها رسول الله بحكم صريح قتل أو عفو .

وأخرج الطبراني ^(١) من حديث عباد بن الصامت في قصة سعد بن عباد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في آخرها : كفى بالسيف شهادا ، ثم قال : ولولا أني أخاف أن يقتابع فيها السكران والغيران ، فالرسول صلى الله عليه وسلم

(١) راجع فتح الباري ج ١٢ ص ١٥٤ و١٥٥ بعدا .

في هذه الرواية يقول : إن السيف يكفي شاهد ولا حاجة إلى الشهود ، ولكن منع من ذلك الحكم ما يترتب عليه من الفساد الكثير ، وهو كثرة الدعاوى ووقوع هذا الأمر من يغار ومن غيره إذا علموا أن لا قصاص عليهم ، وأنهم مصدقون بمجرد الإخبار بعد القتل : ومع ذلك كانت المسألة فرضية لم تقع بعد حتى يحكم فيها رسول الله بحكم قاطع بالقود أو بنفيه أو بالتفصيل .

مضى الأمر على ذلك حتى كان زمن عمر رضي الله عنه ، وحدثت حوادث من هذا النوع ، ففُضِيَ فيها بعدم القود ، وفي بعضها كتب كتاباً في العلانية بالقود وآخر في السر بالدية ونفى القود ، وغير ذلك من الآثار ، ولم يرد عنهم تفصيل كهذا .

فأنت ترى الأحاديث مطلقة عن التفصيل ، وأحكام الصحابة كذلك . ولكن النخعي يفصل كما سمعت ، وليس له مستند في ذلك - فيما أعلم - إلا المصلحة ، فهو لم يشترط بيته في سقوط القود ، بل استند إلى كون الرجل اشتهر بالدعارة . فإذا انتفت واشتهر الرجل بالصلاح ، وجب القود لأنه لا شبهة هنا .

ويشبه هذا ما رواه ابن أبي شيبة عن حنظلة بن أبي سليمان عن القاسم : سئل عن السكران يسرق ؟ فقال : « إن كان يعرف بالسرقة قبل ذلك فاقطعه وإلا فلا ، مع أن أدلة القطع في السرقة لم تفرق بين سارق وسارق إلا ما وضحته السنة من بيان المال الذي يقطع في سرقة ومقداره وبعض قيود أخرى ، وأن الحد لا يقام إلا على مكلف . كل هذا مسلم . بعد هذا يقال : هل السكران مكلف في حالة سكره حتى يقطع إذا سرق ؟ أو غير مكلف فيدراً عنه الحد ؟ أو هو مكلف ولكن سكره شبهة تدراً الحد عنه عملاً بحديث « ادرموا الحدود بالشبهات ما استطعتم » أو ما في معناه ؟ فإذا تعين شيء من هذه الاحتمالات استوت الحالان ، معتاداً أو غير معتاد ، فيقطع أو يدراً عنه الحد . والمفتي هنا نظر للمعنى الذي شرع له الحد وهو الزجر ، وهو لا يكون إلا على جنابة تامة لا شبهة فيها ، ومعلوم أن السكران في حالة سكره لا يقصد الجنابة لفقد الشعور بمعنى الجنابة ، ومقتضى ذلك درء الحد عنه لا فرق بين معتاد وغيره ، إلا أنه أفتى بقطع المعتاد درءاً للمفسدة وحفظاً لأموال الناس ؛ لأنه إذا علم السارق أن لا قطع عليه إذا سرق وهو سكران وجد الطريق مفتوحاً أمامه ، فإذا ما حدثته نفسه بأخذ مال فلان أو فلان ، شرب فهذى ، ثم اعتدى

وحصل على بغيته : فإذا ما أخذ ليقام عايه الحد ، ادعى أنه سكران وسهل عليه الادعاء ، وهانت عليه جلدات معدودة في سبيل تحصيل غرضه وهو مطمئن إلى سلامة يده .
والخلاصة : أنه فهم أن السكر تسمية يقرأ بها الحد لشبهه بالجنون ، إلا أنه حكم المصاحبة في مقابله ، لأنه لو أخذ على إطلاقه لحصل فساد كبير كما تقدم .

المثال السابع : روى الطبري ^(١) عن هشام بن عروة أنه قال : سأل قوم عروة عن تلصص في الإسلام فأصاب حدوداً ثم جاء تائباً ، فقال : لا تقبل توبته ؛ لو قبل ذلك منهم اجتروا عليه وكان فساداً كبيراً ، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاء تائباً لم أر عليه عقوبة . قال : وقد روى عن عروة خلاف ذلك ، وهو ما حدثني به علي قال : حدثنا الوليد قال : وأخبرني من سمع هشام بن عروة قال : يقام عليه حد ما فر منه ، ولا يجوز لأحد فيه أمان . يعني الذي يصيب حداً ثم يفر فيلحق بالكفار ثم يجيء تائباً .

فإذا صح ذلك عنه وهو أنه يقام عليه الحد مطلقاً سواء فر إلى العدو أو لم يفر ، ولا تنفعه التوبة في إسقاط الحد ، وهو ما ذهب إليه كثير من السلف منهم إبراهيم النخعي وسعيد بن المسيب كما رواه البيهقي في سننه الكبرى .

نقول : إنه علل قبول التوبة المسقط للحدود عنه بأنه فتح لباب الفساد والتعدي ، مع أن الآية صريحة في قبول توبته مادامت توبته قبل أن يُقدَر عليه ، إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم . إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم ، المائدة آيتي ٣٣ ، ٣٤ .

فهذه الآية لم تقيد بمسلم ولا بكافر ؛ فالظاهر فيها العموم ، ويتبعه أن يكون قبول التوبة عاماً لا فرق بين مسلم وكافر . وبهذا عمل الصحابة رضوان الله عليهم . فقد روى ^(٢) البيهقي بسند عن الشعبي أن عثمان استخلف أبا موسى الأشعري رضي الله عنه ، فلما صلى الفجر جاء رجل من مراد فقال : هذا مقام العائد التائب أنا فلان ابن فلان ممن حارب الله ورسوله ؛ جئت تائباً من قبل أن تقدروا علي . فقال أبو موسى : جاء تائباً من قبل أن تقدروا عليه فلا يعترض إلا بخير . ورواه

(١) التفسير ج ٦ ص ١٤٢ (٢) السنن الكبرى ج ٨ ص ٢٨٤ .

ابن جرير بسند آخر ، وفي آخره : فأقام الرجل ما شاء الله ، ثم إنه خرج فأدركه الله بذنوبه فقتله .

وروى ابن جرير أن حارثة بن بدر كان محارباً في عهد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه ، فطلب من الحسن ثم من ابن جعفر أن يستأمن له علياً ، فأبى عليه ، فأتى سعيد بن قيس فقبله ، فلما صلى على الغداة أتاه سعيد بن قيس فقال : يا أمير المؤمنين ما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ؟ فقرأ على الآيتين ، فقال سعيد : وإن كان حارثة بن بدر ؟ قال : وإن كان حارثة بن بدر ، قال فهذا حارثة ابن بدر جاء تائباً فهو آمن . قال : نعم فجاء به فبايعه ، وقبل ذلك منه ، وكتب له أماناً .

وواقعة « على الأسد » الذي حارب وأخاف السبيل وأصاب الدم ثم سمع رجلاً يقرأ « يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . . . » الآية فاستعادها فأعادها القاري ، فغمد سيفه وجاء المدينة تائباً بعد أن عجزت الحكومة والناس عنه ، فأخذ بيده أبو هريرة وجاء به وإلى المدينة مروان بن الحكم وقال له : لا سبيل لكم عليه ولا قتل ، فترك من ذلك كله . كل هذا من غير إنكار من أحد .

فما الذي حدث في زمن عروة حتى قال ما قال « لا يقبل » ، لو قبل ذلك منهم اجترؤوا عليه وكان فساداً كبيراً ؟ . أتغيرت النفوس واتخذت ذلك ذريعة إلى التعدي على الغير ؟ أم أن الآية خاصة بالكفار كما يقول بعض المفسرين ؟ أما خصوص الآية فغير مسلم ، لأن الصحابة عملوا بها في حق المسلمين كما سمعت . ولو سلمنا خصوصها وأنها عند عروة خاصة فما الذي ألجأه إلى أن يقول : لو قبل ذلك منهم الخ ؟ وهل كان عليه شيء لو قال إن الآية خاصة لا تشمل . فالظاهر أن الآية عامة وأنهم خصصوها بالمصلحة ودفع المفسدة لما وجدوا العمل بعمومها يفتح على الناس باب الشر فيتجارؤون على ذلك إذا علموا أن لا حد عليهم . فعلوا ذلك لما وجدوا غلبة الشر على النفوس ، وأصبح العدوان دينها ، عكس ما كان في عصر الصحابة ، حيث كان الصلاح عاماً ، والتقوى ظاهرة ، والنفوس قانعة . والله أعلم .

وهذه فتوى فقيهين متعاصرين في حادثة واحدة ، كل ذهب فيها مذهباً ، مستندا إلى علة ، ناظرين لما يترتب على الأمر من فساد أو صلاح :

يروى لنا ابن سعد ^(١) بسند عن أبي اليقظان قال : كان سعيد بن جبير يقول يوم دبر الجماجم وهم يقاتلون : قاتلوهم على جورهم في الحكم ، وخروجهم من الدين ، وتجبرهم على عباد الله ، وإماتتهم الصلاة ، واستذلالهم المسلمين ... الخ .

ودروى في ترجمة الحسن ^(٢) البصري : « أنه لما سئل عن قتال الحجاج قيل له ما تقول في قتال هذا الطاغية الذي سفك الدم الحرام وأخذ المال الحرام وترك الصلاة وفعل ما فعل إلى آخر ما فعل الحجاج ؟ قال : أرى أن لا تقاتلوه ، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادى عقوبة الله بأسيا فيكم ، وإن يكن بلاء فاصبروا حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين ، قال فخرجوا ولم يقبلوا كلامه ، فقتلوا جميعا مع ابن الأشعث .

فإن جبير نظر إلى أن هذه الفعال منا كير يجب تغييرها ، ليعود العدل ، ويزول الظلم ، وترجع للناس الطمأنينة . وكأنه ظن أنهم قادرون على التغيير باليد . والحسن رأى أن هذا المنكر وإن أوجب القتال إلا أن ما يترتب عليه من الفساد أعظم : كثرة القتل ، وتفرق كلمة المسلمين ، وإطباع عدوهم فيهم . ثم إنه يفصل لهم الأمر بأن ما وقع بكم من الظلم والعسف إن كان عقوبة من الله فإن تقدرُوا على دفعه ، وإن كان بلاء فاصبروا . فتراه قد حكم المصلحة في حديثه . من رأى منكم منكرا فليغيره ، وبين أنه لا يؤخذ على إطلاقه كما فهمه الفريق الآخر بل هو مشروط بأن لا يترتب على التغيير مفسدة أعظم من ذلك المنكر .

قد يقال : إن قول الحسن ليس ارتكنا على المصلحة بل استناداً للحديث . من رأى من أمره ما يكرهه فليصبر ولا ينزعن يدا من طاعته فإنه من فارق الجماعة شرا فإت فميتته جاهلية .

والجواب : أن الحديث لم يبلغه ، إذ لو بلغه لاستدل عليهم به ، وإن كان كلامه لا يخرج عن معنى الحديث . على أن ابن جبير قد خالفه وأفتى بالقتال مع أنه صريح في الدلالة . والله أعلم .

(١) الطبقات الكبرى ٦٥ ص ١٨٥ .

(٢) ٧٥ ص ١١٩ .

ومن هذا النوع ما رواه الكندى^(١) قال : حدثني ابن قديد عن عبد الله بن سعيد عن أبيه عن ابن وهب عن عبيد الله بن المسيب قال : حضرت توبة^(٢) بن نمر القاضي يقول للنخاسين أصحاب الرقيق ، من اشترى منكم عيبا فهو لازمه ولست أزويه عنه لأنكم تبصرون ما تشترون ، فإن بعتم سكتم على العيب ، وإن كان في أيديكم أردتم رده على صاحبه ، فليستم كغيركم . فقد فرق في الحكم بين هؤلاء وبين غيرهم مع أن الحديث لم يفرق وهو ما رواه أبو داود^(٣) بسند عن قتادة عن الحسن عن عقبة بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : عهدة الرقيق ثلاثة أيام ، فسر قتادة ذلك كما رواها أبو داود أيضا في رواية أخرى : إن وجد داء في الثلاث رد بغير بينة ، وإن وجد داء بعد الثلاث كلف البينة أنه اشتراه وبه هذا الداء ، وليس له وجه في التفرقة إلا ما علل به من أنهم لا يشترون العبد إلا إذا عرفوا ما فيه من العيوب وهم أدري بالعيوب من غيرهم ، وعادتهم أن يشتروا ما فيه عيب بثمن بخس ليغروا غيرهم به حيث يبيعونه ساكتين عن ذكر العيب . وهذا عمل بالمصلحة لما يلزم على تسويتهم بغيرهم من لحوق الضرر بالناس ؛ من اشترى منهم لعدم درايته ، ولو كلف البينة فقد لا يجدها ، وفي الثلاث قد لا يظهر العيب ؛ ومن باع لهم لتضرره بالرد مع أنهم عرفوا العيب وأقدموا على الشراء معه .

النوع الثاني

أحكام لم يرد بها نص فافتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة ، وهو ما يسمى بالمصلحة المرسلة في عرف الأصوليين

وهذا النوع قد يأتي معللا ، وقد يرد مجردا عن التعليل لكن العلة ظاهرة فيه . من ذلك ما رواه البيهقي^(٤) بسند إلى الشافعي رحمه الله قال : قد ذهب إلى تضمين القصار شريح ، فضمن قصارا أحرق بيته ، فقال : تضمنني وقد أحرق بيتي ؟

(١) كتاب القضاة ص ٣٩ .

(٢) تولى قضاء مصر في عهد هشام سنة ١١٥ هـ .

(٣) السنن ٣ ص ٢٨٤ .

(٤) السنن الكبرى ٦ ص ١٢٢ .

فقال شريح : « رأيت لو احترق بيته كنت ترك له أجرك » . فتراه قد أفتى بما فيه مصلحة الناس ويرد على قول القصار الذى استبعد فيه تضمينه مع احتراق بيته وليس له دخل فيه ، بأن هذا لا يصلح علة لسقوط الضمان منظرًا بشيء متفق عليه وهو احتراق بيت صاحب الثوب الذى لا يسقط الأجرة عنه ، فكذلك هذا . وقد تقدم بيان وجه المصلحة فى هذا فى الفصل الثالث .

ومن ذلك ما رواه الكندى ^(١) ، أن عبد الرحمن ^(٢) بن هبيرة الأكبر كان لا يحجر على سفيه فى ماله ولكن كان يشهره وينهى الناس عن معاملته ويقر ماله بيده يصنع به ما يشاء ، فقد ترك الحجر عليه لأن فيه إهداراً لأدميته وحرية فى ملكه ، ولأن الناس ربما اغتروا به وعاملوه غير عالمين بالحجر فتتقض معاملاتهم فيشقى ذلك عليهم ويلحقهم الضرر من أجل ذلك . تركه وسد عليه الباب من ناحية أخرى بالتشهير مرة ، ونهى الناس عن معاملته مرة أخرى ؛ وفى هذا صلاح له ولغيره ؛ فإذا ما وجد نفسه فى عزلة عن الناس وابتعد الجميع عن التعامل معه رجع إلى رشده وترك سفيه .

وروى ابن سعد ^(٣) عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه كتب كتاباً إلى أمراء الأجناد يرسم لهم سياسة حازمة قال فيه : « انظروا من فى السجون بمن قام عليه الحق فلا تحبسه حتى تقيمه عليه ، ومن أشكل أمره فاكتب إلى فيه ، واستوثق من أهل الدعارات فإن الحبس لهم نكال ولا تعدى فى العقوبة ، ويعاهد مريضهم ممن لا أحد له ولا مال ؛ وإذا حبست قوماً فى دين فلا تجمع بينهم وبين أهل الدعارات فى بيت واحد ولا حبس واحد . واجعل للنساء حبساً على حدة ؛ وانظر من تجعل على حبسك ممن تتق به ومن لا يرتشى ، فإن من ارتشى صنع ما أمر به . »

فتلك سياسة حكيمة وضعها ابن عبد العزيز مترسماً فيها خطى جده العظيم ابن الخطاب رضى الله عنه ؛ تراه ينهى عن حبس المتهم حتى يثبت عليه الحق ، ويأمر

(١) كتاب القضاة ص ١٧

(٢) قاضى مصر المتوفى سنة ٨٢ هـ

(٣) الطبقات للكبرى ج ٥ ص ٢٥٨

أمرأه أن يصفوا حساب من في السجون ممن كانوا حبسوا من قبل فقد تظهر براءة بعضهم ، ثم يستثنى من ذلك أهل الدعارات فيأمرهم بحبسهم معللا هذا بأن هذه العقوبة نكال لهم تزجر من على شاكلتهم وتوقعهم عند حدهم . وبعد ذلك يبالغ في الاحتياط منهم فيأمر بالتفريق بينهم وبين غيرهم كي لا تسرى سمومهم اليهم . وما أحسن قوله : لا تجعل على سجنك إلا من تثق في أمانته ، ولا تستعمل من يقبل الرشوة ، معللا هذا بما يترتب على إسناد الأمر اليه من الفساد حيث يفعل ما يطلبه الراشي منه فيضيع المقصود من السجن . ولو عمل المسلمون بذلك وأبعدوا المرتشين عن تولى جميع الأعمال لانتظم دولا ب العمل في دولتهم ، ولما رأينا مجرما يعود إلى إجرامه بعد خروجه من السجن ، ولا ضعيفا يسبق أصحاب الكفاءات ، ولا سمعنا شكاية من أصحاب الظلامات ؛ وأخيرا ما وجدنا تقن أصحاب الأعمال في تنسيق أخذ الرشا ، ولا نصرف كل طالب إلى الطريق المشروع يسلكه وهو آمن على حقه لا تساوره الوسوس ولا تلتابه الشبهات .

وكذلك يروى ابن سعد ^(١) عنه رضي الله عنه أنه أعطى بصريفا ألف دينار استألفه على الإسلام . كما روى عن عيسى بن أبي عطاء رجل من أهل الشام كان على ديوان أهل المدينة عن عمر بن عبد العزيز أنه ربما أعطى المال من يستألفه على الإسلام . أعطى ذلك بعد أن منع ابن الخطاب منه بمحض من الصحابة ولم ينكر عليه أحد ، لما جدت الحاجة إلى التأليف ، وهو العالم بأنه يدور معها ويتغير بتغيرها . وما فعله الصحابة ليس نسخا لما كان ، وإلا كيف يقدم على العمل بحكم نسخ وانتهى ؟

النوع الثالث

أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترتب على فعلها من المفساد . وقد يلتزم أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ضرر

وأمثله ذلك كثيرة تذكر طرفا منها :

(١) الطبقات الكبرى ج ٥ ص ٢٦٢

المثال الأول : روى ابن سعد ^(١) عن علقمة بن قيس أنه أوصى الأسود :
 « إن استطعت أن تلقى آخر ما أقول : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، فافعل
 ولا تؤذنوا بي أحدا فإني أخاف أن يكون كنعى الجاهلية » : وروى عن ^(٢)
 عمرو بن شرحبيل أنه أوصى الأرقم قال : « ما أراي إلا مقبوضا من ليلتي هذه فإذا
 أصبحت فأخرجوني ولا تؤذنوا بي أحدا فإنها الجاهلية أو دعوى الجاهلية ... »
 فانت تراهما يمنعان من إعلام الناس بموتهما ، وهو مباح ، فعله أصحاب
 رسول الله من قبل ، ولم يرد عنهم مثل ذلك النهي . نهيا عنه مخافة أن يشبه دعوى
 الجاهلية ، أو يتتابع الناس فيه متجاوزين الحد المباح فترجع عادة الجاهلية الأولى .

المثال الثاني : روى ابن سعد ^(٣) عن عبيدة بن قيس أنه دعا بكتبه عند موته
 فحماها وقال : « أخشى أن يلها أحد بعدى فيضعوها في غير موضعها » . ومعلوم
 أن بقاء الكتب فيه خير كثير : نفع للناس بالتعلم ، ونشر لدين الله ، وثواب يرجع
 إلى كاتبها . ولكن صاحب الكتب مع علمه بهذا كله مخا كته خوفا من أن تتمع في يد
 من لا يحسن فهم ما فيها أو دن في قلبه عداوة له فيبدلها أو يضعها في غير موضعها
 فيلحق صاحبها أذى كثير ، ويصيب الناس فساد التبديل والتغيير ... فعل ما فعل
 لمصلحة رجحت عنده . وإن كنا لا نوافق على هذا الرأي لأنه مؤد لا محالة إلى
 ضياع العلم ، لما يمحو كل مؤلف ما ألفه عند موته . ولا يصح أن تترك مصلحة
 محققة مفسدة مظنونة بل موهومة . ويكفي أن توضع الكتب عند من يؤتمن على دينه
 ولا يخاف منه التبديل . ومع ذلك فنحن نلتمس له عذرا فيما صنع ، فلعل البيئة
 التي عاش فيها كانت مملوءة بالفتن وسوء الظن بالعلماء .

المثال الثالث : روى ابن سعد ^(٤) بسند إلى ثابت الثمالي قال : سمعت أبا جعفر قال
 « دخل علي بن الحسين الكنيف وأنا قائم على الباب قد وضعت له وضوءا ، قال نخرج
 فقال : يا بني ؛ قلت : لبيك ، قال : قد رأيت في الكنيف شيئا را بني ، قلت : وما ذاك ؟
 قال : رأيت الذباب يقعن على العذرات ثم يطرون فيقعن على جلد الرجل ، فأردت

(١) الطبقات ج ٦ ص ٦٣ (٢) المرجع السابق ص ٧٣

(٣) ج ٦ ص ٦٣ .

(٤) ج ٥ ص ٩٦٢ في ترجمة علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب الثمالي سنة ٩٤
 بالمدينة ، وأبو جعفر هذا ابنه .

أن اتخذ ثوباً إذا دخلت الكنيف لبسته . ثم قال : لا ينبغي لى شيء لا يسمع الناس .
 فقرأه بعد ما هم باتخاذ ثوب خاص ليتقى به النجاسة التى أمر الشارع بالتطهر منها ،
 ليطمئن قلبه فى عبادته ويحول عنه الشك ، يرجع عن هذا الهم ، ويترك ذلك الأمر
 لما وجدته يدخل على الناس منه الحرج ، وتلحقهم من أجله المشقة ، فليس كل الناس
 يقدر على التفكير فيه ، خصوصاً وأنه ممن يقتدى به . وهو فى هذا يمتنع من فعل
 مباح وهو - اتخاذ ثوب خاص للكنيف - لما يترتب عليه من الحرج على الناس
 الذى رفعه الله عنهم .

وما أشبه هذا بفعل عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى رواه الطبرى^(١) عن
 هشام بن عروة عن أبيه عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب : أنه اعتمر مع عمر
 ابن الخطاب فى ركب فيهم عمرو بن العاص ، وأن عمر بن الخطاب عرس ببعض
 الطريق قريباً من بعض المياه ، فاحتلم عمر وقد كاد أن يصبح فلم يجد مع الركب ماء ،
 فركب حتى جاء الماء فجعل يغسل ما رأى من ذلك الاحتلام حتى أسفر ، فقال له
 عمرو بن العاص : أصبحت ومعنا ثياب قدع ثوبك يغسل . فقال عمر : وأعجباً لك
 يا عمرو بن العاص ! لئن كنت تجد ثياباً أفكل الناس يجد ثياباً ؟ والله لو فعلتها
 لكانت سنة : بل أغسل ما رأيت وأنضح ما لم أر . فقد امتنع رضى الله عنه من
 فعل مباح لما يترتب عليه من مفسدة الحرج على الناس والمشقة التى تلحقهم .

المثال الرابع : حدث يحيى^(٢) بن يحيى أنه سمع الامام مالكا رضى الله عنه
 يقول فى صيام ستة أيام بعد الفطر من رمضان : « لى لم أر أحداً من أهل العلم
 والفقه يصومها ، ولم يلقنى ذلك عن أحد من السلف ، وإن أهل العلم يكرهون ذلك
 ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا
 فى ذلك خفته عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك » . أخبر عن عاصره ومن سبقه
 أنهم تركوا صيام هذه الأيام لتلك العلة التى قالها ، مع أن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم صامها ورغب فى صيامها ، ونوه بفضل ثوابها ، بما رواه أبو داود وغيره ،
 واللفظ له ، عن أبي أيوب الأنصارى الصحابى قال : قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم : « من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال فكأنه صام الدهر كله » .

(١) نقله أبو الوليد الباجى فى شرح اللوطا ١٠٣ - ١٠٤ (٢) المتقى ٢٠ - ٢١

وهذا وإن كنا لا نوافق عليه لإمكان دفع تلك المفسدة - مفسدة اختلاط
الفرض بغيره - بغير هذا الترك ، ببيان أن صيام هذه الأيام سنة ، وأن الفرض
هو ذلك الشهر فقط ، وإذاعة هذا البيان في العامة عند كل مناسبة : إلا أنه يعطينا
صورة عن تصرفهم في المشروعات والنظر إليها من ناحية جلب المصالح ودفع
المفاسد ، وعدم وقوفهم عند كل منصوص وإن أدى إلى عكس ما شرع له .

المثال الخامس : روى ابن سعد ^(١) أن عروة بن الزبير استودع أبا بكر
ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مالاً من ماله بنى مضعب ، قال : فأصيب ذلك
المال عند أبي بكر أو بعضه ، قال فأرسل إليه عروة أن لا ضمان عليك إنما أنت
مؤمن : فقال أبو بكر : قد علمت أن لا ضمان علي ولكن لم تكن لتحدث قريشاً
أن أمانتي قد خربت ، قال : فباع مالاً له فقتضاه .

فقد ألزم رضي الله عنه ضمان الأمانة التي هلكت من غير تعدد منه ، معاللاً
ذلك بدفع ما يتمال عنه إنه يتعدى على الأمانات .

هذا وقد يشبهه على أحدهم الحكم فيحكم أو يقضى خطأ فيبين له الآخر وجه
الصواب مبيناً سبب الخطأ فيما قال .

من ذلك ما رواه الكندي ^(٢) أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عياض
ابن عبد الله - قاضي مصر من قبله - دكتبت إلى تزعم أن قضائكم يقضون في
الشفعة أنها الأولى فالأول من الجيران ، فنقول : قد كنا نسمع أن الشفعة للشريك
ليست لأحد سواه ، وأحق للناس بالبيع بعد الشفيع المشتري ، وله مري أما الجوار
بالجوار فوجدتها لا يأخذ بها أحد ؛ لو أن ذلك يكون ما انقطع بعضهم من بعض ،
وما باع رجل أرضاً إلا أفضت إلى جاره حتى تقضى العامورة ، ولا داراً إلا
حتى تقضى إلى دار بعض مساكن الناس مما كان في مدينة أو قرية ، ولكن إذا
وقعت الحدود بين أهل الشرك في ميراث أو غيره وصرفت مداخل الناس الذين
يدخلون منها دورهم وأرضهم ، فقد انقطعت الشفعة وبجاز البيع للبتاع وإن خفي .
ومن الأمر الحسن الجميل أن يعرض المرء على جاره ، فأما أن يوقف على جاره ،
فأما أن يوقف على ذلك فإنه ليس لمن فعله .

(١) الطبقات الكبرى - ٥٥٤ - (٢) كتاب القضاة - ٢٩

ففي هذا الكتاب يبين له أن الشفعة لا تكون إلا لشريك لم يقاسم ، ويقول :
إن هذا ما سمعناه ، ثم يستبعد أن يكون الشارع جعلها للجار ، ممللاً هذا بأنه يفضي
إلى إغاثات الناس والحجر عليهم ، لأن كل واحد لا يخلو من جوار ، فإذا ما أراد
البيع طالب بالشفعة فلا يتمكن أحد من الشراء ، وهو في ذلك ناظر للمعنى الذي
شرعت له الشفعة وهو دفع الضرر عن الناس ، ولا يعقل أن الشارع يشرع شيئاً
لدفع الضرر على وجه يجلب الضرر . ثم إنه بعد أن نفى لزومها أشار إلى شيء من
محاسن الأخلاق هو عرض الدار على الجار كي لا يلحقه أذى إن ضاعت من يده .

وتلك محاورة بين فقيهين من فقهاء التابعين رواها ابن سعد ^(١) : قال : « سأل
رجل سعيد بن المسيب في رجل نذر في معصية ، فقال سعيد : يوفى به ، فسأل عكرمة ،
فقال : لا يوفى به . قال : فذهب الرجل إلى سعيد فأخبره بقول عكرمة ، فقال سعيد :
لا ينتهي عبد ابن عباس حتى يلتقي في عنقه حبل ويطاف به . قال : فجاء الرجل إلى
عكرمة فأخبره الخبر ، فقال له عكرمة : أنت رجل سوء أقال : لم ؟ فقال : فسكنا بلغتي
فبلغه ؛ قل له : هذا الذر لله أم للشيطان ؟ فوالله إن زعم أنه لله ليكذب ، ولئن زعم أنه
للسيطان ليكفرن ، فابن المسيب نظر إلى النص وهو قوله تعالى : « وليوفوا نذورهم » ،
حيث لم يفصل ، وكذلك الأحاديث المطلقة : ولكن عكرمة يخطئه في هذا وينظر إلى
المعنى المقصود من الأمر بالوفاء بالنذر وأنه معطل بكونه قرينة وعبادة يتقرب بها
إلى الله سبحانه ، فإذا خرج عن هذه الدائرة امتنع الوفاء به : ولذلك أفتى هنا
بعدم الوفاء مبيناً علة الحكم بأن هذا الذر إن كان لله فلا يصح حيث ينتفع التقرب
إليه بالمعاصي ، وإن كان للشيطان كفر من أمره بالوفاء به .

وبعد : فتلك طريقة هؤلاء الفقهاء السابقين في التمليل ، وهم فيها لم يخرجوا عن
طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم : عللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين ،
وحكموا المصلحة في التشريع ، ولكن في دائرة المعتدلين ، فلم يحمّدوا على النصوص
تعبداً بألفاظها ، بل فتشوا وأخرجوا كنوزاً ثمينة من وادي معانيها . وزنوا الأمور
بما يترتب عليها من صلاح أو فساد فأباحوا الأول ومنعوا من الثاني . جعلوا
عمادهم في التعليل المصلحة ، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيء كما فعل الفقهاء

والأصوليون المتأخرون . ومع هذا فلم يدفعوا وراء كل ما يظن أنه مصلحة وإن صادم قاطعاً في شرع الله ، أو نافي قاعدة من قواعد الدين ؛ بل رأيناهم في غير موطن يردون هذه المصلحة ويشددون التكبر على من رام العمل بها .

فهذا عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه : يكتب إليه عبد الحميد بن عبد الرحمن « أنه رفع إلى رجل ينسبك فهمت أن أضرب عنقه فخبسته وكتبت إليك لاستطلع في ذلك رأيك ، فيكتب قائلاً له : أما إنك لو قتلته لأقذتك به ، إنه لا يقتل أحد بسب أحد إلا من سب النبي صلى الله عليه وسلم . فاسيه إن شئت أو خل سبيله ، رواه ابن سعد ^(١) . فقد ظن واليه أن في قتل من سب أمير المؤمنين مصلحة ، وهي دفع الفساد وزجر المتطاولين على هذا الأمر ، فيضع الناس أميرهم في الموضع اللائق به . ولكن أمير المؤمنين يبين له أن هذه مصلحة نائية عن الشريعة مصادمة للنصوص القطعية » كتب عليكم القصاص في القتلى ، « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث .. » الحديث . ولو فتح هذا الباب لتجاراً الناس على إهدار الدماء بمجرد تلقيق دعوى ضد من اضطهدوه .

وروى ابن سعد ^(٢) أيضاً قال : كتب حيان بن شريح عامل عمر بن عبد العزيز على مصر إليه : « إن أهل الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية ، فكتب إليه عمر : « أما بعد فإن الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جانياً ، فإذا أتاك كتابي هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل ، . فالعامل ظن أن إسراعمهم إلى الإسلام فراراً من الجزية مخالفة فيلحق بهم عقوبة تزجرهم ، وكأنه يرى إبقاء الجزية عليهم حتى بعد الإسلام . وأمير المؤمنين يرد عليه هذا مبيناً له أن الرسول صلى الله عليه وسلم أرسل للهداية لا للعباية ، فإذا أظهر الرجل الإسلام أجريت عليه أحكامه ، وسريته موكولة إلى الله . وما أشبه هذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قتل الرجل وهو يستشهد بدعوى أنه قاتلها مداراة : « فلا شققت عن قلبه » ، يعني أن النفاق بالشهادة كيفما كان عاصم للدم ، فإهداره بدعوى عدم الإخلاص مُهدر في شريعة الله جل وعلا .

(١) الطبقات ٥ ص ٢٧٢ . (٢) — ٥ ص ٢٨٣ .

والآن نطوى صحائف هذا الباب بعد أن عرفنا طريقتهم في التعليل واضحة ،
ووقفنا على قيعة المصاحبة ومنزلتها عندهم ، وآما بأن طريقتهم هي الطريقة المثلى
لمن أراد حمل لواء الإسلام ؛ وهي السبيل الوحيد لمن رغب في الإصلاح . ولا ريب
في ذلك فإنهم سلكوها غير مقيدين بقيود التقليد ، ولا متعصبين لرأى بعينه .
ليس لهم غاية إلا الوصول الى الحق ، فلا يعينهم بمد ذلك على أى لسان ظهر .
ولم يكن غرضهم وضع قواعد ليسير الناس عليها ، ولا تنسيق ضوابط ليجمعوا
شوارد الفروع إليها ، فأثر عملهم هذا ثمراته الطيبة ، ولأن جانب الشريعة لما
جدة من المدينيات ، وانفسخ صدرها لجميع الحوادث ، وسأيرت الناس ومطالبهم ،
ولم تلجئهم الى البحث عن غيرها من القوانين الوضعية .

هذا وإنا نرجو الله سبحانه وتعالى أن يشرح صدور حملة الشريعة لفهم
هذه الطريقة والسير عليها ، فيعيدوا النظر فيما كتبه الأصوليون على ضوء هذه
الطريقة ، ويقفوا جهودهم على إصلاح ما فيها ، حتى يزول ما علق بالأذهان من
أن باب الاجتهاد قد أغلق ، وأن الشريعة عجزت عن مسايرة الزمن ، فإن الطغون
التي وجهت إليها جاءت معاصرة لهذه الكتب . . إنهم إن فعلوا ذلك استطاعوا
أن يظهروا شريعة الله في ثوبها الأول ، وأن يشبهوا للناس من جديد أنها شريعة
الخلود . وبغير هذا لا يتحقق الإصلاح الذي ينشده المصلحون .

الباب الثاني

في التعليل في عصر تأليف الأصول

مقدمة

كنت أود أن أتكلم على مسلك الأئمة أصحاب المذاهب أنفسهم في التعليل ،
موردا طرفا من تعليلاتهم قبل الدخول في هذا الباب ، حتى يكون الموضوع متصل
الحلقات ، سائرا مع جميع العصور خطوة بخطوة . ولكن معنى من ذلك طول
الكلام وتشعب أطرافه أولا . وثانيا أن الأصوليين ادعوا أن ما أصلوه هو
أصول الأئمة أنفسهم مأخوذا من تفرعاتهم ؛ فكتفت بالإشارة أثناء البحث إلى
بذ من تلك التعليلات ، ملوحا بها إلى مدى مخالفة هذه الأصول وشروطها لطريقة
الأئمة ، رضى الله عنهم .

وأكبر الظن عندي أن طريقة الأئمة لا تخرج في جملتها عن طريقة السلف
الصالح من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، رضى الله عنهم أجمعين .

والآن وفي هذا العصر أصبح التعليل مثار نزاع طويل في شكله وموضوعه ،
بعد أن كان فيما مضى يسير سيرة واحدة لا اختلاف فيها ولا اضطراب ؛
بعد أن كان موضع اتفاق من الجميع .

فطائفة نظرت إليه على أنه عتميدة من العقائد ، وأخرى على أنه أصل من
أصول التفريع ؛ ومن هؤلاء من أنكره من أساسه ؛ ومنهم من جوزه
ولكن في دائرة ضيقة محدودة . ومن ذاهب به بعد تجويزه إلى طريقة أخرى
غير طريقته الأولى التي كان يسير عليها في العصور السابقة . فعلماء الكلام
بحشوا فيه منعا وجوازا من جهة ما يلحق المولى جل وعلا منه من نقص
أو كمال . والفقهاء والأصوليون نظروا له من ناحية التشريع وهل يصح

أن يكون أصلا من أصوله أولا يصح الاعتماد عليه في التفريغ بل الأمر قاصر على النصوص وما شابهها من إجماع وغيره .

وقد صرح علماء الأصول بأن الخلاف هنا مبني على الخلاف في علم الكلام .
يقول علماء الدين الحنفى في ميزان ^(١) الأصول : « اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين ، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على اعتقاد مصنف الكتاب .
وأكثر التصنيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول ، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع ، .

وقال الامام الرازى في محصوله عند تعريف المناسب : « من لا يعطل أحكام الله تعالى يقول : إن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات ؛ ومن يعلمها يقول : إنه الوصف المفضى الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا ، .

وقال صدر الشريعة ^(٢) في توضيحه عند تعريف العلة بالباعث لا على سبيل الإيجاب : يعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم ، كما في قولك : جئتكم لإكرامكم ؛ الإكرام باعث على المجيء ، والقتل العمد العدوان باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس . وتفسير الباعث عند هؤلاء ما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم ، أى بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فان شرع القصاص عند القتل العمد العدوان يترتب عليه حفظ النفوس . ثم قال : وهذا مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا ، مع أن الأصلح لا يكون واجبا عليه تعالى ، خلافا للمعتزلة . اهـ المقصود منه بتصرف .

ومثل هذا أو قريب منه صرح به من لا خسر في مرآته ، والفنارى في فصول البدائع .

وقال الأزميرى في حاشيته ^(٣) على المرأة : « إن القول بالعلة في الأحكام الشرعية مبني على أن أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح . الخ . والبدخشى في شرحه ^(٤) على المنهاج يقول : « اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة إما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحكم كالعلة ، الغائية والأول باطل لأن العلة الشرعية

(١) نقله مثلا كاتب جلي في كشف الظنون ١ ص ٨٩ .

(٢) ٢ ص ٣٤١ (٣) ٢ ص ٣٠٠ (٤) ٣ ص ٤٤

لو كانت موجبة لامتنع اجتماع عال متعددة على حكم ، واللازم باطل ، وكذا الثاني لامتناع الغرض في فعله ، وإلا لزم استحالة به . وأيضا الحكم قديم عندكم لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشيء من العلل ، فاختار المصنف دفعا لما ذكروا أن العلة بمعنى المعروف للحكم ، لا الموجب والمؤثر ، ولا الباعث والداعي ، اهـ .

فهذه النصوص تفيد أن الكلام هنا مرتبط ارتباطا وثيقا بما قاله المتكلمون ، وأن كل مؤلف في الأصول متأثر إلى حد ما بما ألفه في الكلام أو بما هو معتقده فيه . وقد رأينا كثيرا من العلماء ألف في العلين كالغزالي والفخر الرازي والبيضاوي والعصدي والسعد وغيرهم . والناظر في كتبهم يجد من تطرف في الكلام تطرف في الأصول ، أو تحايل تكافؤا حتى لا يخالف معتقده ، كالرازي والبيضاوي . ومن توسط هناك توسط هنا كالسعد والسعد . لذلك كله رأيت أن أقدم كلمة عن خلافة التعليل عند علماء الكلام .

وهذا كنت بحاجة إلى هذا البحث بعد ما تقدم من عرض نصوص التعليل في القرآن والسنة ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه غير متخالفين ولا متنازعين ، وفيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معللة بمصالح العباد ، وقد وجد إجماع أو شبه إجماع على هذه الدعوى قبل أن يولد المتخاصمون فيها . . . ما كنت بحاجة إلى ذكره لآخذ منه حكم القضية في ذاتها ، بل لأسير في بحث كلامهم في الأصول على هدى . وإلا كيف يأخذ المسلم عقيدته من مقالات مضطربة وعبارات ملطوية نشأت عن تعصب أو مغالاة لزمها خاط لكلام المخالف بغيره أو تقول عليه ما لم يقله ، حتى إنك لو تتبعت مؤلفاتهم وجدت اللاحق قد يعترف بما أنكره السابق لما بان له الحجة وكشفت له الحقيقة وطرح عنه رداء التقليد والعصية ، بل وجدت الشخص الواحد في مبدأ كلامه ينكر مبالغا في إنكاره ، وفي نهايته يسلم لمناظره معنى ما يقول ولم يبق بينهما إلا نزاع في الالفاظ : أصبح إطلاقها في جانب الله ؟ أم يحظر الشرع إطلاقها ؟ . وهكذا تقوم المعارك بين العلماء وتسعر نارها ويشتد أوارها ، ثم تنتهي إلى وفاق أو شبه اتفاق ، ويظهر أن الجهاد كان في غير عدو ، وأن القوم إخوان في الله ترفرف عليهم راية الإسلام ،

وتجمعهم حظيرة الإيمان وأهم يقصدون هدفا واحدا ، وينشدون غاية واحدة ، هي تنزيه الله مولاهم جل وعلا عن كل نقص ، وإثبات الكمال المطلق له .

الفصل الاول

في بيان مذاهب المتكلمين

اختلف علماء الكلام في تعليل أفعال الله ، ومنها أحكامه ، على مذاهب أربعة : ذهب الأشاعرة كلهم أو بعضهم الى منع التعليل ، على معنى استحالة أو عدم وجوبه ، كما اختلف القل والترجيح عنهم ؛ فمن قائل : حقيقة المذهب أنه لا يجب التعليل ، لأنه في مقابلة قول المعتزلة بالوجوب . ومقتضى هذا أنه يجوز ، وهو ما عبر عنه بعضهم بأنها معلة بالمصالح تفضلا وإحسانا . ومن قائل : إن مذهبهم استحالة التعليل كما نطقت به بعض الأدلة من لزوم الاستكمال بالغير . وهذا كما يلزم وجوب التعليل يلزم جوازه ، وكون باقيا ينتج نفي الوجوب فقط لا يضر ، حيث لا يلزم في الاستدلال بحملة أدلة أن يكون كل دليل بانفراده ينتج المدعى ، وبكفي دلالة على المطلوب في الجملة ، أو لإبطاله لمذهب الخصم .

وذهب جمهور الفلاسفة الى نفي تعليلها كالأشاعرة ، ولكن من جهة أخرى هي أنهم قالوا : إنه تعالى فاعل غير مختار في أفعاله ، والغرض إنما يكون في فعل الفاعل المختار . وهذا كما ترى يتن الفساد ، لأن سلب الاختيار عن الباري جل وعلا مما تسكره مداهمة العقول .

وذهب المعتزلة الى وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه فعل إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل .

وذهب الماتريدية ، ويعبر عنهم بالفقهاء ، الى أن أفعاله كلها معلة بالمصالح ظهر لنا بعضها وخفي علينا البعض الآخر ، لكن لا على سبيل الوجوب كما تقول المعتزلة . وهو أعدل الأقوال ، وأبعدها عن المغالاة .

هذه المسألة فرع لمسألة أخرى هي : هل يجب الاصلح على الله كما يقول المعتزلة ، أولا يجب عليه شيء كما يقول الأشاعرة ؟ . وهذه فرع مسألة التحسين والتفويض العقليين التي قال بها المعتزلة ونفاها الأشاعرة . كما أن هذه تفرغت عن خلافهم في أفعال العباد : هل هي مخلوقة لله كما قالت الأشاعرة ، أو بقدره العبد استقلالاً كما قالت المعتزلة ، أو بالتدريجين معاً كما قاله بعض المتكلمين ، على تفصيل ليس ^(١) هذا موضعه ؟ . وهذه المسألة الأخيرة أول مسألة نشأ فيها النزاع بين المعتزلة وأهل السنة ؛ اختلف فيها واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن البصري كما ذهب إليه بعض العلماء ، أو أن أول من اخترعها الجبائي ^(٢) من المعتزلة كما ذهب إليه آخرون . ومن المعلوم من تاريخ علم الكلام أن مثل هذه المسائل لم تكن موجودة في عهد السلف الصالح : الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ، بل نشأت معاصرة لوجود المعتزلة ، فهم السابقون في القول بها .

والمخالفون وهم أهل السنة - كما سبأهم ^(٣) العلماء فيما بعد تمييزاً بين الطائفتين - وقفوا موقف المدافع لا موقف المنشئ المخترع . فكلماً صدرت مقالة من المعتزلة مخالفة أو ظنت فيها المخالفة ، قابليها الآخرون بالرد والتفنيد . ومعلوم أن هؤلاء المعتزلة يعد عصرهم الأول تعلوا الفلسفة حين ترجمت كتب اليونان ، وساء لهم على ذلك بعض خلفاء بني العباس ، وفي الفلسفة كلام عن الإلهيات ، فدخل عليهم من ذلك في معتقدهم شيء كثير مما حذا بمخالفهم إلى اقتحام هذا الباب والتسلح بهذا السلاح ، ليقرعوا الحجة بالحجة ويردوا الكلام بمثله . وهذا هو الذي يفسر لنا ما نراه في أدلتهم من كلام الفلاسفة ، مغفلين أحياناً أدلة الكتاب والسنة ؛ بل ربما وضعوا الكلام المنقول في غير موضعه . وأبى الله إلا أن يتفرد بالكمال وحده .

الأدلة : قالت المعتزلة : يجب تعليل أفعال الباري بالغرض . قال بعضهم : لأنه حكيم واجب الحكمة ، والحكمة هي مطابقة ما هو راجع في نفس الأمر من تلك

(١) بلغت الأقوال في هذه المسألة أربعة عشر قولاً .

(٢) هو أبو علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ وكان معاصراً للشيخ الأشعري وناظره كثيراً .

(٣) والسبب في هذا أن الأشعري لم يأت طعن الحنابلة فيه وبالغوا في الطعن حتى كفروه فقام جماعة من الشافعية أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين والاسفراييني ونصروه وسموا رأيهم بمذهب أهل السنة والجماعة .

الحيثية، وهو مرادنا بالغرض بالنسبة الى الحكيم . وقال أبو الحسين وموافقه :
لذلك وللخروج عن التخصيص من غير مخصص ، لأن طرفي الفعل مع الفاعل
على سواء فلا بد من مخصص ، ولا يعود الى الفاعل لأنه يتم فاعلا بالقدرة والعلم
والإرادة ، وكل مخصص لا يصلح لترجيح أحد جانبي الفعل ، فالمرجح إنما يعود
الى نفس الفعل ، وليس إلا برجحانه في نفسه ، فذلك الرجحان هو الذي يدعو
الفاعل ويبعثه على الفعل .

وخلاصة استدلالهم : أنه لو لم تكن معاملة لزوم العبث عليه تعالى وهو منفي
بالاتفاق ، ولزم أن لا يقع الفعل لا تنفاه الداعي على القول بعدم التعليل ، والداعي
شرط لا بد منه في الوقوع . وتسليم المخالف لوجود الحكم وأنها غير باعثة
ولا مقصودة ، يترتب عليه أن يكون نظام العالم ومحاسن الشريعة كلها اتفاقية ،
وفيه من إلحاق النقص بالباري جل وعلا ما لا يخفى . وفسروا الواجب في جانبه
بما تركه محل بالحكمة كما قاله معتزلة^(١) بغداد ، أو بما يستحق تاركة الذم كما قاله
معتزلة البصرة : ودفعوا لزوم العقاب والثواب عليه تعالى بأنهم ما لزمان للتكليف ،
وهو سبحانه غير مكاف ، وليس لأحد سلطان عليه .

رد الأشاعرة عليهم في موضعين : الأول : في إطلاق الغرض في جانبه ؛
والثاني : في الوجوب عليه . قالوا : إن الغرض ما لا جله يصدر الفعل من الفاعل ، فهو
باعث لله على الفعل ، وهو يوم القيامة ، تعالى الله عن ذلك . وهم متأثرون في هذا
الرد بما قيل إن العلة الغائية علة لعلة الفاعل ، وأن الوجوب بمعنييه يمتنع في جانب
الله ، لأن جميع أفعاله تتضمن الحكمة لا تخلو عنها ، ولأنه محمود على الإطلاق لا ينم
أصلا . ثم قالوا : إن العبث ليس هو الفعل المجرد عن الغرض فقط بل لا بد من
زيادة قيد : من شأنه ألا يصدر إلا لغرض . وهذا كما ترى أول المسألة ، فمن أين
لهم زيادة هذا القيد ؟ أدلت عليه اللغة ، أم هو شيء مخترع متأثر بهذا الخلاف ؟

(١) معتزلة بغداد أسسها بشر بن المعتز المتوفى سنة ٢١٠ هـ ومعتزلة البصرة أسسها واصل بن عطاء
المتوفى سنة ١٣١ هـ .

أدلة الأشاعرة

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة :

منها : أن القول بالتعليل يلزمه استحكال الباري بالغير وهو محال .

بيانہ : أن الغرض المعلن به إما أن يعود على الله تعالى أو يعود إلى غيره ،
والأول ممتنع بالاتفاق ، فلم يبق إلا عوده على الغير ، وهذا إما أن يكون أولى بالباري
أولاً ، فإن كان الثاني لم يكن له حظ من الحمل على الفعل بل يقع الفعل بترجيح المختار
لأنه مرجوح أو مساو ، وما وقع كذلك ليس من الغرض في شيء . وإن كان أولى
بالباري كان فعله أولى من تركه ، والاتصاف بالأولى كمال ، وإنما يحصل هذا الكمال
بوساطة الغير ، فيكون للغير مدخل في تحصيل الكمال لو اوجب الكمال بالذات وهو محال .

وإيراد الدليل بهذه الصورة مغالطة نشأت من الغلط في أنه هل يقال للحاصل
للغير : أولى أن يحصل للفاعل ، أو ليس يقال كما قال الاستاذ الإمام ؟ . والجواب
أن الله حكيم واجب الحكمة ، والحكيم لا يفعل المرجوح والمساوى من غير
مرجح لأنه عبث ، بل يفعل الراجح الأولى بالنسبة إلى الغير ليستكمل ذلك الغير به ،
ولا يلزم من كون إيجاد الفعل أولى بالنسبة إلى الغير أن يكون ذلك إيجاد أولى
بالنسبة للفاعل ، وهذا هو عين الكمال ، وخلاته عين النقص .

على أن هذا الكلام منقول عن الفلاسفة ، وهي شبهتهم في نفي الاختيار عن الباري .
قالوا : لو كان مختاراً فلا يخلو إما أن يكون الفعل أولى به من الترك أولاً ؛ فإن
كان ، يكون حصوله كمالاً له فيكون في ذاته أيضاً مستكملاً به ؛ وإن لم يكن كان عبثاً
وهو غير جائز على الحكيم . فردهم على الفلاسفة هناك هو ردهم على أنفسهم هنا .

ومنها : أن القول بالغرض يترتب عليه محال وهو التسلسل .

بيانہ : أن الغرض محتاج إلى غرض آخر ، والآخر إلى آخر ، وهكذا ، فإما أن
ينتهي إلى فعل لا غرض فيه وهو يناقض مدعاهم العموم ، أو يتسلسل وهو محال .
وأجيب عن هذا الدليل بأنه لا مانع من الانتهاء إلى فعل غير محتاج إلى غرض .
وهذا الجواب ظاهر الضعف ، لأنه تسليم بأن بعض الأحكام ليس لغرض وهو

خلاف المدعى . والجواب الصحيح : أنا نختار عدم الانتهاء الى فعل لا غرض فيه ، ونقول : إن هذا تسلسل في الحوادث المستقبلية لا في الحوادث الماضية ؛ فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلة بعد الفعل ، فإذا كانت تلك الحكمة يطلب منها حكمة أخرى بعدها ، كان تسلسلا في المستقبل ، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية ، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سببا لما يحبه . قالوا : والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين ^(١) وغيرهم .

ومنهم من يصور هذا الدليل بقوله : إن كان الغرض قديما لزم قدم الفعل لتتمام شرائط الفعل . وإن كان حادثا كان إيجاد الغرض وتسلسل . وهذا مأخوذ عن الفلاسفة في ردّهم استناد العالم الى المختار . قالوا : لو كان العالم مستندا الى المختار ، فإما أن تجتمع شرائط الإيجاد في الأزل ، أو يكون بعضها حادثا ؛ فإن اجتمعت في الأزل لزم كون الفعل أزليا وإنه يناقض الاختيار ؛ وإن كان بعض الشرائط حادثا نقلنا الكلام إليه ؛ فإن كانت شرائطه قديمة كان قديما ، وإن كان بعضها حادثا نقلنا الكلام إليه وتسلسل . وجوابهم عليه هو جوابنا .

ومنها : أن لا غرض يتصور هنا إلا اللذة والنفع ودفع الألم ، والمولى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء ، فلا فائدة لتوسط السبب . والجواب : أنه حكيم لا يفعل شيئا إلا لحكمة ، وتوسيطه السبب هنا لحكمة . ثم يقال لهم : هل تنعمون من الوساطة إلا العبث ؟ فيلزمكم أن تكون كل أفعاله عبثا ؛ لأنه إن فعل المرجوح أو المساوى فعبثه ظاهر ، وإن فعل الراجح فإن لم يكن لرجحانه كان كذلك ، وإن كان لرجحانه كان غرضا باعثا . نعلمهم يقولون : إن العبث ما لم يترتب عليه فائدة وغاية محدودة ، وما ترتب عليه ذلك فهو الحكمة ؛ ونحن لا نخفى شيئا من أفعاله تعالى عن الحكمة بهذا المعنى ، وإنما ننكر أن تكون تلك الفوائد والغايات باعثا وعلا غائية وهو المراد بالغرض ؛ حيثئذ يقال لهم : هل اختيار البارئ - وهو المختار في أفعاله بالاتفاق - لما يترتب عليه الفائدة وما له غاية محدودة دون ما لم يترتب عليه ذلك ، لخصوصية ترتب الفائدة أولا ؟ فإن كان الأول فهو المراد بالغرض والباعث ، وإن كان الثاني استوى الفعلان عند الفاعل ، وترتب الفائدة حيثئذ اتفاقا ، واتفاق الفائدة لا يمنع العبثية ، كمن يعبث بحجر رماه فقتل عقربا كادت تلسع طفلا .

(١) راجع منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢٥

وعما استدلوأ به قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل » ، وأين هذا من قضية الخلاف ؟ فهل القائلون بالتعليل قالوا مع وجوب الغرض والغاية لأفعاله : إنه يسأل عن فعله لم فعلت هذا ، بين لنا غرضك وما حكمة هذا ؟ حتى يرد عليهم بلا يسأل عما يفعل ؟ أم قالوا : إنه حكيم كما وصف نفسه في غير آية فيستحيل أن يفعل واجب الحكمة مالا حكمة فيه وإن خفيت عا في بعض أفعاله ؟ .

والحق أن الآية بمنزل عن الموضوع ، فوضعها هنا مغالطة ، لأنها جاءت لإثبات عزة الله جل وعلا بأنه عزيز الجانب لا يسأل عن فعله لم فعله ، لا يسأل سؤال حساب واعتراض أو استبعاد ، ولكن يسأل سؤال بيان ، كما ورد من الملائكة في قصة خلق آدم ، وما ورد من نوح في قصة ابنه ، وغير ذلك . وليس معنى هذا أنه يفعل من غير حكمة أو ليس حكيمًا : كيف وقد تمدح بالحكمة كما تمدح بالعزة ؟ فوجب الإيمان بهما معاً كما أخبر في كثير من الآيات « وهو العزيز الحكيم » ، « وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم » ، « ليدوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيمًا » ، « وتفسيرهم »^(١) الحكيم بالحاكم أو المحكم لخلق المخلوقات من غير أن يكون في فعله حكمة ، لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين ، بل هو تابع لفهم الحكمة ، والمتبادر منه أنه ذو الحكمة الذي يضع الأمور في مواضعها . وقد فسر ابن الأثير في النهاية بهما « الحاكم وذو الحكمة » . وقد نقل أصحاب المعاجم أن الحكيم لغة : العالم صاحب الحكمة المتقن للأمور .

على أنه لو سلم التفسير بالحاكم فلا يصح الحمل عليه في الآيات التي جمع فيها مع العزيز لعدم تأدية الغرض المقصود من الجمع ، فإن في الجمع إشارة إلى معنى لطيف وهو أن اجتماعهما عزيز في المخلوقين ، فإن أهل العزة من ملوك الدنيا يغلب عليهم التعسف في الأحكام ؛ فبين مخالفته لهم في ذلك بأن عظيم عزته لم يبطل لطيف حكمته ورحمته . وأما حمله على المعنى الآخر وهو ذو الحكمة فمستقيم على جميع الإطلاقات لإفرادها وجمعا . وكذلك تفسيرهم له بأنه الموصوف بصفات الكمال : العلم الشامل وغيره من الصفات السبعة ، كما ادعاه القرأفي في شرح المحصول ردا على الرازي ، وقال : إن هذا معناه عند أهل السنة مردود لأنه تحكم حيث وصف الله نفسه بأنه حكيم ، كما وصف

(١) قاله البيضاوي في تفسير قوله تعالى « يدبر الأمر » .

نفسه بأنه عالم وقادر ومريد الخ . فالظاهر أن لكل وصف معنى خاصا والكل ناطق بكمال الله المطلق . على أن هذا التفسير لم يؤثر عن أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم ، ولم يوجد إلا بعد أن احتدم النزاع في هذه المسألة . ولو سلم هذا التفسير فلا يدل على مدعائهم من أن أفعاله وأحكامه لا حكمة فيها ، بل انصافه بالكمال المطلق يقتضى أن يكون لأفعاله وأحكامه حكم وغايات قصدها وأرادها من غير أن يكون لأحد سلطان عليه ، سبحانه عما يقولون ، وتنزهت ذاته عن كل نقص ، وتفرد بالكمال وحده .

وأيضاً: إن الآية واردة في الدلالة على بطلان الشركاء الذين عبدتهم المشركون ، والمراد أنهم يسألون يوم القيامة عن ذنوبهم ويعذبون عليها ، ومن كان كذلك فهو مريب لا رب ، وإنما الرب الحق الذى يسأل عباده يوم القيامة فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ، لا من يخاف العذاب .

وأبعد من هذا الاستدلال استدلالهم ^(١) بحكاية الأطفال الثلاثة الذين فرضوا أن أحدهم مات صغيراً فدخل الجنة ، وثانيهم كبر وعبد الله ودخل الجنة في منزلة أعلى من منزلة الصغير ، وثالثهم كبر وكفر ودخل النار ، فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة فقال : يا رب هلا بلغتني منزلة هذا ؟ فيقول الله تعالى له : إني علمت أنك لو كبرت كفرت ودخلت النار ، فيقول الذى فى النار : فم لا أمتنى صغيراً الخ . والجواب : أن هذا التقدير غير صحيح ، لأن العلة في إمارة الصغير ليس هو علم الله بأنه لو كبر كفر الخ . ولو كانت هذه هي العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء صفاراً بل لما خلقهم ، فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت العلة ما قيل لا تعرض كل مخلوق لم لم تعطى كذا ولم لم تسو بيني وبين فلان وفلان ؟ بل لا تعرضت الحيوانات لم لم تخلقنا أناسى حتى ندخل الجنة ، ولما انتهت المسألة عند حد .

وكان نفاة التعليل لما وجدوا فريقاً من مثبتيه يبحثون عن علة كل فعل فأتوا بأشياء بعيدة عن الحكمة ، ووجدوا بعض الأشياء غير ظاهر فيها حكمة كتخليد

(١) هذا الدليل وما قبله وإن كان استدلالاً بهما بعضهم في غير هذا الموضع على مسألة نفي وجوب الأصل فذكرها هنا لا يخل بالنصود ولا ينال كلامهم لأنها كما عرفت أصل هذه المسألة .

الكفار في النار وإيلام الأطفال والبهائم وغير ذلك ، أرادوا حسم مادة النزاع فنفروا التحسين والتقبيح العقليين ، ورتبوا على ذلك نفي الغرض ، وتغالوا في الرد فنفروا كل غرض لأنه لو كان لظهر في كل شيء . . ودعموا مقالتهم تلك بتسمية الحكمة غرضا وعلة باعثة ، وهما يوهمان النقص والقهر من الغير ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وهذا في الواقع منهم مراعاة لجانب الملك القاهر القادر ، وإهدار لجانب الحكيم ؛ لأن الله سبحانه يتصرف في ملكه لا بعنوان أنه مالك قادر مريد قاهر فقط ، بل بمقتضى ذلك وأنه حكيم عادل رحيم منزّه عن الظلم والعبث ، متصف بكل كمال ، فعلى هذا يمتنع أن يفعل فعلا لا حكمة فيه مجردا عن الغرض بمحض اختياره لا سلطان لأحد عليه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

وعدم العلم ببعض الحكم والأغراض لا يستلزم العدم مطلقا ؛ فقد تفرد الله بعلم الغيب والحقائق ، ووصف نفسه بأنه حكيم ، وأخبر في غير آية أن الفعل قد يكون ابتلاء واختبارا ، بل قد بين أن ما يظنه الناس لا حكمة فيه ، فيه الحكمة البالغة . ألا يرون قوله تعالى « ولو رحمتهم وكشفنا ما بهم من ضر للجئوا في طغيانهم يعمهون » وقوله « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم » وقوله عز سلطانه « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض » « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » وقوله « ونبلوكم بالشّر والخير فتنه » : بيد أن القرآن مملوء بالتعليل للأفعال والأحكام ، وكثرة ذلك تغني عن ضرب المثال هنا . وقد قال ابن القيم « وما قدروا الله حق قدره من نفي حقيقة حكمته التي هي الغايات المحمودة المتصودة بفعله ، وفي موضع آخر يقول « إن في حكمة الله تعالى قدر ألف آية في كتابه » وفي ثالث يقول « محال على أحكم الحاكمين وأعلم العالمين أن تكون أفعاله معطلة عن الحكم والمصالح والغايات الحميدة ، والقرآن والسنة والعقول والفطريات آيات شاهدة بطلان ذلك » . وقد نقل ابن الحاجب إجماع الفقهاء على تعليل أفعاله في مختصره ^(١) ، ومن قبله نقله الآمدي ، ولعله تابعه فيه .

(١) شرح المصنف ج ٢ ص ٢٣٨ في دليل السبر والتنظيم

في علم الكلام يثبت ذلك في محصوله عند الكلام على مسئلة المناسبة وهل تصلح دليلا على العلية أولا؟ ويورد الأدلة الكثيرة على هذه الدعوى، ثم يقول في نهاية كلامه: «فهذه الوجوه الستة دالة على أن الله تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصالح العباد، ثم اختلف الناس بعد ذلك: فالمعتزلة صرحوا بأنه يجب أن يكون فعله مشتملا على المصلحة، وأنه يتبع من الله فعل القبيح وفعل العيب؛ والفقهاء يقولون إنما شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلا وإحسانا على عباده» (١) . اهـ .

أقول: ولا شراية في هذا، لأن العالم الممتلئ بغيره إذا أُلّف في عاين قد ينصرف في أحدهما ما يطله في الآخر إذا اختلف إمامه فيهما. وإمام الرأزي في الكلام الأشعري، وإمامه في الفقه والأصول الشافعي. وأعجب من هذا أنه في أصول الفقه نصر التعليل في هذا الموضع المناسبة، وأبطله في تعريف العلة. ولعل منشأ هذا التناقض أنه وجد نفسه عند التعريف يصدد الرد على المعتزلة المخالفين له في المتبينة في هذه المسألة فأنكر التعليل، وفي المناسبة لم يجد لهم كلاما فاعترف به أو قلده غيره وسبها عن أصله الذي أصله. وعن الإنصاف أن نقول: إنه أيمان آخر ما أراد من التي أولا، وهو أن نفيه كان منصبا على الوجوب لا على أصل التعليل.

فإن استبشع الأشاعرة لفظة الغرض، فنحن لا نقصد منها الغرض المقعري الذي هو الفائدة المقصودة الناشئة على نفس الفاعل بكال، بل قصدنا معناه الاصطلاحي وهو ما لأجله فعل الفاعل الفعل، وهو مرادف للغاية عند نفس الفاعل، وهذا المعنى أعم من المعنى المقعري حيث ينقرد عنه فيالم يمكن ليعود منه كمال على الفاعل، بل إنما كان متمحضا لتكميل الغير فقط، فيكون الباعث محض الجود من الفاعل والرحمة، فهو أمر يتبع السكال لا يتبعه السكال، كما قال الأستاذ الامام.

فعل المنكر يتعلل بعدم الإذن من الشارع في الإطلاق، وهذا لا يفيد في كثير ولا قليل؛ فإننا كذلك لم نجد الإذن في القول باستحالة التعليل مع مخالفة هذا القول لصريح الآيات الناطقة بالتعليل.

وإن استمجنوا لفظه الوجوب عليه، فقائلوه لم يقولوا إن أحدا أوجب عليه

(١) قوله صاحب برامى المقول ص ٣٣٩

فعل ما لم يفعله أو عكس ما فعل . كيف وقد صرحوا بأن وجوب الثواب وجوب جود ، كما نقله الشيخ المصلي في علله الشاخص عن معتزلة بغداد من كتبهم التي عبرت عن آرائهم الصحيحة ، ثم قال : والناقلون لها حرفوها في كثير من المسائل حتى لإخوانهم معتزلة البصرة فما بالك بغيرهم ! .

وإذا كان هذا هو معنى الواجب عليه عندهم ، كان مساوياً لما قاله الماتريدي وبعض الأشاعرة : وجوب تفضل وإحسان . يدلنا على هذا ما قالوه في مسألة وجوب الأصلح التي هي كالأساس لما نحن فيه : « إن قدرة الله لا تتعلق بغير الأصلح ، لأن تركه يخل يستحيل على الكريم البالغ نهاية الكرم ، فلما أُلزموا بتخليد الكافر وتعذيب العصاة ، اعترفوا بأن ما وقع هو الأصلح في حقهم . وهذا مع ما فيه من مكابرة الوجدان ، دليل على أنهم لم يحملوا لأحد عليه سلطاناً يوجب عليه ، ولكنهم أرادوا أن يصفوه بمنتهى الكمال فأخطئوا في التعبير .

يقول ابن الهمام في مسأيرته عند تحقيق معنى وجوب الأصلح : « واعلم أن المعتزلة يريدون بالواجب ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة الإلهية والغنى المطلق مع انتفاء الصارف عن ذلك الفعل ؛ فتركه المراعاة - أي مراعاة ما هو الأصلح للعبد في الدين فقط أو في الدين والدنيا على الخلاف - مع قيام الداعي وانتفاء الصارف ، يخل يجب تنزيهه تعالى عنه ، فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه عما لا يابى . ثم قال في نهاية كلامه : « إن المعتزلة يقولون إن قدرته لا تتعلق بترك الأصلح فهو محال عليه ، والذي علم وقوعه هو الأصلح كخلود الكفار في النار وتعذيب العصاة ؛ فقولهم : يجب الأصلح كقولنا : يجب أن لا يتصف بنقص ، ويجب وقوع وعده ، أحم .

بعد هذا يقال : هل قال أهل الوجوب : إن الله ترك شيئاً من هذه الواجبات حتى يذم ؟ أو هل توجه منهم ذم له أو لوم على فعل وقع منه ظوه مخالف الواجب عليه ؟ فإن أثبت المخالف أنهم نطقوا بشيء من هذا ، حكمنا عليهم بالخروج عن دائرة الإسلام ، وإلا فلا معنى للتنازع بالألقاب ، والتقاتل من أجل الألفاظ ، والتعقيد لعقائد المسلمين السهلة التي جاء بها دين الفطرة .

وإذا كان المولى سبحانه قد أوجب عليه أشياء كالرزق والرحمة وغيرها كما نطق به الآيات ، وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ، كتب ربكم على نفسه الرحمة ، وكان حقاً علينا نصر المؤمنين ، وكان على ربك حتماً مقضياً ، وكان على ربك وعداً مشئولاً ، فعلينا التسليم بذلك ، ولا تتوسع في إطلاق هذه اللفظة ، تأديباً في جانب الله عز سلطانه ، ووقوفاً عند ما حده القرآن ، وفي هذا سلامة المعتمد ، وهو ما سار عليه سلفنا الصالح رضوان الله عليهم ، قبل خلط العقائد بالفلسفة ، وقبل أن يدخل الدخيل على المسلمين الذي أفسد عليهم كثيراً من معتقداتهم ، وفرق وحدتهم ، وجعلهم أحزاباً وشيعاً يكفتر بعضهم بعضاً .

وكثيراً ما وجدنا العلماء المنتسبين إلى السنة يعترفون بمعنى الوجوب ، ولكنهم مع هذا يتحرزون من إطلاق لفظة الوجوب عليه .

قال سيف الدين أبو المعين ^(١) النسي في تبصرة الأدلة : إن إرسال الرسل عند أصحابنا في حين الواجبات ، لا بمعنى أنه وجب على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه ، بل بمعنى أنه من مقتضيات الحكمة متحقق الوجود ، ويستحيل أن لا يوجد ما كان وجوده من مقتضيات الحكمة ، ا هـ . وقال نجم الدين الطوفي الخبلي في رسالته في المصالح بعد أن ذكر أدلة الفريقين ، والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله عز وجل ألزم التفضل بها ، لا واجبة عليه ، كما في آية التوبة ، إنما التوبة على الله ، فإن قبولها واجب منه لا عليه ، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل كتب ربكم على نفسه الرحمة ، ا هـ .

النتيجة : أن هذا الخلاف بين العلماء بعد طول المطاف وتشعب الطرق ، رجع إلى الوافق في المعنى المقصود ، وهو أن أفعاله وأحكامه جميعها لحكم قصدها الله وأرادها ، وبقي الخلاف في تسميتها غرضاً وباعثاً . فعدا بعد هذا أقرب إلى بحث لغوى منه إلى خلاف في معتقد إسلامي . ولا يقال إن الخلاف لا زال قائماً بعد هذا الاتفاق في أن هذه الحكم والمصالح المترتبة على الأفعال والأحكام تبعث المولى على الفعل والتشريع أولاً ، فلم تخرج المسألة عن دائرة الكلام إلى حيث البحث في إطلاق الألفاظ ؛ لأننا نقول لذلك القائل : هذه الحكم قصدها الشارع أو لم يقصدها ؟

(١) نزهة المرجاني في حاشيته على التلويح ٢ - ٢٨٦ .

فان صرح بالثاني ، سلب المختار اختياره ، والحكيم حكمته ، لأنه لا يقال لفائدة أعتبت فعلا من غير قصد ، حكمة ، وإلا لوسم بذلك الطفل الرضيع التي رجله فتمتلت عتريا كادت تلسع أمه . بل لوسم بذلك الحيوان الأعجم وطىء حية قصدت نائما بأذى . وإن اختار الأول فهو معنى ما يقوله المخالفون من أنها باعثة له ، حيث قالوا : قصد للمصلحة للأبد ، ومن أجل هذه المصلحة شرع الحكم لسلطان لأحد عليه ، واختيار هذا الحكم الذي يترتب عليه هذه المصلحة دون غيره لأبد أن يكون لمرجح ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال كما تنولون ، وليس هنا ما يصلح مرجحا إلا مجرد ترتب الفائدة ، وهو ما قصدوه من الغرض والباعث .

قال القرافي وغيره : إنه يكفي الترجيح بالإرادة وهو أمر راجع إليه تعالى . وبيان : أنا نسلم أنه لأبد من مرجح ولكنه ليس بمجرد ترتب الفائدة ولا ما هو أعم منها ككون الفعل راجحا في نفسه ، بل لأن الإرادة القديمة لا تتعلق إلا بذلك حيث إن القدرة تتعلق بكل ممكن كان من المعلوم أنه يوجد أو أنه لا يوجد ، بخلاف الإرادة فلا تتعلق إلا بما كان من المعلوم أنه يوجد والجواب : أن الإرادة صفة تخصص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة ، ولا يلزم من مجرد التخصيص بوقت دون وقت وحال دون حال ، الوقوع ، وإلا لما كان للقادر أن يفعل وأن لا يفعل ، فينتفي أثر القدرة التي وظيفتها إبراز الفعل بعد تخصيص الإرادة على وفق ما عليه . إذا ثبت هذا بقي نسبة الفعل إلى المراد كنسبته إلى القادر في أنه مستوى الطرفين ، ويكون المرجح هو داعي الحكمة ، وهو أمر خارج عن الذات . وقول سعد الدين في شرح المقاصد في هذا الخلاف بعد طول الاستدلال والرد ، والحق أن تعاليل بعض أفعال الله تعالى سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر ، كما يجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك . وأما تعميمه بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث ، إن أراد به تعميم الغرض الظاهر لنا فسلم ولا نزاع فيه ، وإن أراد به في الواقع ونفس الأمر فبحثه في محل البحث ، لأنه لا تلازم بين عدم الظهور وعدم الثبوت في الواقع ، ولأن اللازم على نفي التعاليل في الجميع وهو العبث وعدم وقوع الفعل وأرد على نفيه في البعض ، وكذلك اللازم على إثبات التعاليل في الكل وأرد على إثباته

في البعض . ولا يرد على دعوى العموم الأحكام التعبدية فانها غير معقولة المعنى والتعليل فرع المعقولية . نعم لا يرد إلا على مدعى الحكمة وظهورها في كل حكم إن وجد من يقول بذلك ، ونحن لا نقول به ، والأحكام التعبدية فيها حكمة ولكن أخفيت عنا . ومقالنا : ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فبقنا عذاب النار ، ^(١) ربنا اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم ، ^(٢) ألحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق لا إله إلا هو رب العرش الكريم ، ^(٣) ربنا آمنا بأنك الحكيم لك في كل شيء حكمة ، ومن لطيف حكمتك أخفيت عنا كثيرا من حكمتك ، وهي آية من آيات ألوهيتك ، وبرهان قاطع على وحدانيتك ، وحجة دامغة تقف أمامها عقول الموحدين خاضعة مسلمة ، وعقول أهل الزيغ والإلحاد سائلة مشككة .

وعلى الباحث في أمور الدين أن يراعى جميع النصوص ويؤمن بجميع ما ورد ، واضعاً نفسه حيث وضعه الله بلا إفراط ولا تفريط ، فلا يهدر عقله فيمنعه النظر فيما أزل الله ، ولا يرخي له العنسان حتى يبحث في كل شيء من ذات الله وصفاته وما تفرد به من علم الغيب وسر الوجود . فإن الله سبحانه جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب . ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون ، إذ لو كان ، كيف كان يكون ؟ فعلمومات الله لا تنهاى ، ومعلومات العبد متناهية ، والمتناهى لا يساوى ما لا يتناهى ؛ فأنه يعلم الأشياء على سبيل التمام لا يعزب عن عليه مثقال ذرة ، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أحواله ولا في أحكامه ، والعبد لو علم شيئاً عليه ناقصاً ، فلو أدرك صفة من صفاته أو جملة منها ، جهل باقية ، وقد يخطئ في معرفة الشيء ثم يستبين له بعد الخطأ .

وإذا كان هذا هو المشاهد المحسوس الذي لا ينكره عاقل ، فكيف يليق بمسلم آمن بالله أن يتنى حكمته في أفعاله وأحكامه من أجل عدم إدراك عقله القاصر

(١) سورة آل عمران آية ١٩١

(٢) الحجر آية ٧

(٣) المؤمنون آيتي ١١٥ ، ١١٦

لبعض الحكماء ؟ أو يحاول إدراك كل حكمة فيأتى بأشياء ركيكة تنفر منها العقول السليمة ، معتمداً في ذلك على وجوب الحكمة ، وأنه وصف نفسه بالحكيم .

تنبيه : ظهر عما تقدم أن مرادهم بالعلة المختلف في التعليل بها هو العلة الغائية . وقد قسم المتكلمون العلة الى أقسام على نهج تقسيم الحكماء لها . فالحكماء قسموها الى قسمين : تامة وناقصة . فالتامة هي ما يجب وجود المعلوم عند وجودها . والناقصة بخلافها ؛ وهي أقسام : علة مادية وهي ما به الشيء بالقوة : وصورية وهي ما به الشيء بالفعل وهما جزآن من المعلوم : وعلة فاعلية وهي ما تؤثر في وجود المعلوم ؛ وغائية وهي المؤثرة في مؤثرية الفاعل ، أى ما صار الفاعل فاعلاً لاجلها ، وهو الداعى والغاية وهما خارجان عن المعلوم .

ويقول علماء الكلام بعد مراجعتهم الحكماء في هذا التقسيم : إن العلة الغائية لا تكون إلا لفعل بالاختيار ، فإن الموجب لا يكون لفعله علة غائية وإن جاز أن يكون لفعله حكمة وفائدة . وقد تسمى هذه الحكمة والفائدة غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التى هي علة غائية للفعل ، وغرض مقصود^(١) للفاعل . وعرف الحكماء العلة العقلية بأنها المؤثرة في المعلوم بذاتها كالنار فإنها مؤثرة في الاحتراق بطبيعتها . والمعتزلة قالوا : هي المؤثرة بقوة يخلقها الله فيها ويوجد الاحتراق عقيب المماسه بلا خلق الله له بل بهذه القوة التى أودعها الله فيها . والاشاعرة قالوا : هي ما تؤثر بخلق الله ، أى أن الاحتراق يوجد عقب المماسه بخلق الله له ، لأنه قد توجد المماسه ولا يوجد الاحتراق كما في قصة إبراهيم عليه السلام .

(١) راجع المواقف ص ٤ ص ١٠٣ .

الفصل الثاني

في حقيقة العلة عند الأصوليين

وفيه مسائلتان وخاتمة

المسألة الأولى : في ذكر تعريفات الأصوليين للعلة :

ذهب علماء الأصول في تعريف العلة مذاهب شتى ، كل يرسمها برسم يصور لنا عقيدته في التعليل . فالموجب هناك سار على طريقته لا يبالي بالالفاظ متى وضع المقصود له . والممانع هناك لما لم يجد له سبيلا الى المنع هنا تحايل وتكاف وأطلق الكلام على حذر شديد ، وضيق الدائرة بما وضعه من قيود ، ووقف به على الالفاظ عليها تلين له أو يبلغ بها غايته . ومن توسط في العقيدة توسط هنا فلم يطلق لنفسه العنان حتى يلحق بالمفرطين ، ولا وضع القيد الثقيل في رحله حتى يكون من المتغالين .

كثرت هذه التعاريف وتعددت مع تنوع الطعون فيها حتى حار الباحث في تمييز صحيحها من فاسدها . ولعلك بعد أن وقفت على خلافهم السابق وأدركت ما فيه من «فلاة أولاء» وتقريب من وجهة النظر آخرا ، يهون عليك الخطب ، وتظهر فيها بدين الإنصاف متجها في مناقشتها طريق الاعتساف .

التعريف الأول للحنفية : جاءنا عن علمائهم فيه عبارات كثيرة متأثرة بمذهبهم الكلامي — مذهب الماتريدية — في التعليل تارة ، وبأقوال مخالفينهم في العقيدة مرة أخرى . وإليك جملة منها مرتبة ترتيبا زمنيا حسبما وقفت عليه :

يقول الكرخي في رسالته في الفرق بين علة الحكم وحكمه : إن علة موجبة وحكمته غير موجبة . وأبو بكر الجصاص في أصوله عرفها بأنها : المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم ، فيكون وجود الحكم متعلقا بوجودها ، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم . ثم صرح في عدة مواضع من كتابه بأنها علامة وأماراة على الحكم فقط . ففي أحدها يقول : العلة الحقيقية ما كان موجبا للحكم يستحيل وجودها عارية

من أحكامها ، وعلل الشرع التي يقع القياس عليها لا يستحيل فيها ذلك ، وإنما هي سمات وأمارات الأحكام يستدل بها عليها . وفي آخر يقول : وإنما يجب القياس بالمعاني التي جعلت أمارات للحكم بالأسباب الموجبة له ، وهو مع هذا يصرح في باب — ذكر شروط الحكم مع العلة — بأنها موجبة حيث قال : وقد تكون العلة موجبة للحكم على شرائط متقدمة ، فلا يكون للعلة تأثير في ذلك الحكم إلا بعد وجود شرائطها ، وإن لم تكن الشرائط موجبة له ، وذلك نحو قولنا : إن الزنا يوجب الرجم مع شرط الإحصان ، وإن لم يكن للإحصان تأثير في إيجابه مع الزنا . وفي باب — وصف العلة الشرعية وكيفية استخراجها — يقول : إذا كانت العلة ذات أوصاف لجميع تلك الأوصاف علة واحدة ، وغير جائز أن يقال : إن كل وصف منها علة ؛ لأن العلة ما يوجب الحكم . ثم قال : إن هذا الإيجاب ليس كإيجاب العلة العقلية لحكمها . وعرفها أبو زيد الدبوسي - على ما نقله غير واحد عنه - بأنها المعرف للحكم .

وعرفها فخر الإسلام في أصوله في موضعين :

ففي بيان ركن القياس قال : ما جعل علما على حكم النص من وصف يشتمل عليه النص بصيغته كالقدر والجنس ، أولا بها كالعجز عن التسليم في النهي عن بيع الآبق ، وجعل الفرع نظيرا للأصل في الحكم بوجوده فيه .

وفي باب بيان علل الشرائع يقول : هي عبارة عما يضاف إليه وجوب (١) الحكم ابتداء ، مثل البيع للملك ، والنكاح للحل ، والقتل للتصاص ، وما أشبه ذلك ، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها ، وإنما الموجب للأحكام هو الله عز وجل ، لكن إيجابه لما كان غيبا عنا نسب الوجوب إلى العلة فصارت موجبة في حق العباد بحصل صاحب الشرع إياها كذلك ؛ وفي حق صاحب الشرع هي أعلام خالصة ، وهذا كأفعال العباد من الطاعات بالنسبة إلى الثواب .

ثم يوضح ذلك في شرح التقويم فيقول : لو جعلنا العلة موجبة بذواتها يؤدي إلى الشراكة في الألوهية ، فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ، ولا يجوز أن

(١) المراد بالوجوب الثبوت على ما صرح به في التفسير ، ولا يفترض بالشرط لأن الشرط يرجد عند الشرط لأنه يوجد به . أو المراد اللزوم كما قيل وحيث لا يرد الاعتراض بالشرط .

تجعل أعلاما محضة أيضا ، لأن أفعال العباد تخرج حيثئذ عن البين فتصير الأحكام كلها جبرية بدون أسباب ، والقصاص شرع جزاء على الفعل . وكذلك إذا جعلنا الأسباب علامات لا تكون العقوبات أجزية ؛ فثبت أن القول العدل ما ذكرنا وهو أنها موجبة بحمل الله تعالى إياها كذلك في حق العمل ، .

وهذا التعريف شامل للعلل الوضعية التي جعلها الشرع عللا كالبيع للملك والأوقات للعبادات ، وللعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الأقيسة ، فإن الحكم في المنصوص عليه يضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع ، كما صرح بذلك عبد العزيز البخاري في شرحه .

وعلى طريقة نثر الإسلام سار المتأخرون منهم ، فمن عرفها بالموجب أراد بالنسبة إلينا ؛ ومن قال إنها أمانة وعلامة أراد بالنسبة الى المولى جل وعلا ، جعلها أمانة لنا على الحكم ، وهو الموجب وحده .

وهكذا يوضح اللاحق منهم ما أبهمه السابق ، لما زادت المناظرات ، ونضج الجدل بينهم وبين مخالفيهم . فالسرخي يطلق الإيجاب إطلاقا ، والجصاص يتابعه مرة فيعبر بالإيجاب ، ويخالفه أخرى قائلا : إنها علامة وأمانة ؛ والدبوسي يحزم بأنها المعروف فيما نقل لنا عنه ، ولعله الآخر غير في الإطلاق كسابقه فيما لم ينقل لنا من كلامه ، حتى يأتي نثر الإسلام ويصرح بالأمرين إزاءها موضحا هذا الاختلاف بأنه تابع للاعتبار واختلاف النسبة .

ثم يأتي من بعد هؤلاء صدر الشريعة ويعرفها بما يكون باعنا للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . ثم يفسر الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم ، أي بترتيب الحكم عليه يترتب عليه مصلحة ، فتصريحهم مع الإيجاب بالمعرف والعلامة يحدد مرادهم من الإيجاب وأنه ليس إيجابا كالإيجاب المنسوب للمعتزلة بل بمعنى آخر ، كما أنه يخرجها عن العلامة المحضة كما ذهب إليه فريق من المتكلمين فيما يأتي . ولقد فسر ابن الهمام في تحريره ، التعريف المراد لهم بما يلتقي مع الإيجاب على مذهبهم فقال وتلك عبارته مع شرحه : العلة ما شرع الحكم عنده لحصول الحكمة : جلب مصلحة أو تكميلها ، أو دفع

مفسدة أو قليلها ، ثم رتب على ذلك لوازم فقال : « فلزم تعريفه أى تعريف ذلك الوصف للحكم بمعنى أنه كلما وجد الوصف وجد الحكم ، اهـ المقصود منه .

فإذا كان هذا هو مرادهم من الإيجاب ، فلا داعى للتشنيع عليهم بأنكم جعلتم العلة موجبة على الله تعالى وهو لا يجب عليه شيء . وإذا كان هذا هو غرضهم من المعرفة ، فلا معنى لما قيل إن التعريف غير مانع من دخول العلامة فيه . ومن أجل هذا قال الفناى فى فصول البدائع : إن العلة بمعنى المعرفة يشترط فى قبولها البعث والتأثير ، وهذا الشرط يخرج العلامة المحضة .

التعريف الثانى للغزالى : نسبوا إليه أنه قال : « إنها المؤثر فى الحكم يجعل الله تعالى ، ثم أخذوا يناقشون هذا التعريف ويردون على قائله مبطلين كلامه . ونحن لا نسلم هذه المناقشات ولا نصديق تلك النسبة إلا إذا رجعنا الى كتبه التى عبرت عن رأيه لنقف على حقيقة مذهبه أولا ، فنقول :

قال رحمه الله فى شفاء الغليل ما نصه « العلة الشرعية أمارات ، وإن المناسب المخيل لا يوجب الحكم لذاته ، ولكن يصير موجبا بإيجاب الشرع ونصبه سببا ، لأن تأثير الأسباب فى اقتضاء الأحكام عرف شرعا كما عرف كون من الذكر مؤثرا فى إيجاب الوضوء وإن لم يناسب ، اهـ .

وقال فى المستصطفى عند كلامه على النص الصريح فى العلية فى الرد على القاضى فى أن اللام ليست للتعليل كما فى قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » إل للتوقيت ، قال : وهذا فيه نظر إذ الزوال والغروب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ، ولا معنى لعله الشرع إلا العلامة المنصوبة ، وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولذلك يتكرر الوجوب بتكررها ، ولا يبعد تسمية السبب علة . وفى موضع آخر يبعد أن بين أن العلة يجوز أن تكون حكما شرعيا أو وصفا محسوسا أو من أفعال المكلفين ، أو وصفا مجردا أو ماسيا أو غير مناسب إلخ ؛ يقول : وأما الفقهاء فمعنى العلة فيها العلامة ، وسائر الأقسام التى ذكرناها يجوز أن ينصبها الشارع علامة . وفى مسألة جواز تعليل الحكم بمثلين قال : والصحيح عندهما جوازه ، لأن العلة الشرعية علامة ؛ ولا يتمتع نصب علامتين على شيء واحد . وفى الكلام على العلة

القاصرة يقول هي صحيحة عندنا ، لأن التعدية فرع الصحة ؛ فإن قيل : كما أن البيع يراد للبائع والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيل إنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . ثم أجاب بجوابين : الأول تسليم عدم الفائدة مع صحة العلة . والثاني بمنع عدم الفائدة ، بل لها فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب ... الخ .

وفي مسألة إضافة حكم الأصل إلى النص أو العلة يقول : « إن هذا نزاع لا تحقيق تحته ، فإننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم ، فإنه لو ذكر جميع المسكرات بأسمائها فقال : لا تشربوا الخمر والبيذ وكذا وكذا لكان استيعابه مجازي الحكم لا يمنعنا من أن نظن أن الباعث له على التحريم الإسكار فنقول : الحكم مضاف إلى الخمر والبيذ بالنص ، ولكن الإضافة إليه محلل بالشدة ، بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة ، اهـ .

وقال في حصر مجازي الاجتهاد في العطل : « أعلم أنا نعني بالعلة في الشرعيات مناط الحكم ، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه ، ٢٥ ص ٢٣٠ المستصفي .

فهذه النصوص من كلامه تعطينا صورة واضحة لرأيه في العلة ، وأنه لم يتقيد في إطلاق الألفاظ كثيره من المتكلمين ، بل نراه مرة يطلق عليها : المعرف والامارة : وحينئذ يطلق عليها : الباعث للشارع على شرع الحكم : وتارة يعرفه بالموجب لا بذاته بل بجعل الله تعالى . وهذا يدلنا على أن هذه الألفاظ يصح إطلاقها على العلة بالاعتبار ، وأنه لا معنى لجعل اختلاف العبارات في التعريف مشار نزاع ومبدأ شقاق بين العلماء . وقد صرح في موضع آخر أن منشأ النزاع في التعريف هو اختلافهم في مأخذ العطل الشرعية : أهو العطل العقلية ، أم الباعث ، أم علة المرض الذي يظهر المرض عندهما ؟ أولا : وثانياً اختلافهم في المذاهب الكلامية ، فيقول : إن من غلب على طبعه الكلام يقال له في المناظرة : نعني بالعلة الموجب لأن هذا هو اللائق به .

هذا ما يتعلق بنقل مذهبه ، وهو كما ترى لا يخرج في جملة عن تعريفات الحقية .

فقد صرحوا بذلك كله : المعرف والامارة والإيجاب يجعل الله لا بالذات ،
 والباعث للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب . فيدخل في دائرتهم
 في التعريف . وقول العطار (١) في تفسير تعريفه بالمؤثر : إن التأثير في التعلق الحادث
 لأن الحكم قديم عنده وهذا يكون بحرى العادة ، وحيث يرجع الى رأى الجمهور ،
 ويكون الفرق بينهما أن الارتباط على رأى الغزالي بين العلة والحكم ، وعلى رأى
 الجمهور بين العلم بالعلة والحكم - محاولة منه لجذبه لدائرتهم إن صحت في هذا
 التعريف فلا تصح في تعريفه بالباعث للشارع على شرع الحكم . على أن من سماهم
 العطار جمهورا ، وهم أصحاب التعريف بالمعرف فقط ، تحرزوا من إطلاق لفظي
 باعث وموجب ، والغزالي لم يتحرز ، وهو فرق جوهرى ، خصوصا عند أولئك
 الجمهور الذين شددوا التكثير على مطلق هاتين اللفظتين حتى كادوا أن يحكموا عليه
 بحكم قاس شديد .

وأما ما يتعلق بالمناقشة فإنها نزاع في الالفاظ تابع للخلاف في أصل التعليل ،
 ولا داعى لذكرها بعد ما تقدم في ذلك الأصل .

التعريف الثالث للامدى وابن الحاجب : قالوا : هو الباعث والداعى لشرع الحكم .
 وفسرا الباعث بما يترتب على شرع الحكم عنده جلب مصلحة أو دفع مفسدة
 قصده الشارع . وإذا كان هذا معنى كونها باعثة فلا وجه للتشويش عليهم بأنهم
 قالوا بمؤثر في الأحكام غير الله ، وبأن هناك قوة تدفعه على شرع الأحكام ،
 سبحانه جل علاه .

وأما من أول البعث فيه على أنه باعث للمكاف على الامثال ، كتنق الدين
 السبكي ، كما نقله ابنه عنه في شرحه على المنهاج وجمع الجوامع ، فع مخالفته لعبارة المعرف
 بالباعث حيث صرح بأنها باعثة للشارع كما قال صدر الشريعة ، ما يكون باعثا
 للشارع على شرع الحكم لا على سبيل الإيجاب ، وكما قال الغزالي باعث للشرع الخ -
 لا ينطبق إلا على مقصود الشارع من شرعه الأحكام ، الذى هو المصالح ، كحفظ
 النفوس في شرع القصاص ، وحفظ العقول في شرع الحد فى الخمر ، وحفظ الأنساب

(١) حاشيته على جمع الجوامع ج ٢ ص ٢٥٠ في تعريف العلة

في شرع الحد في الزنا ، فانها هي التي تبعث المكلف على الامتثال لحكم الله ، فيقيم الإمام الحد ، ويمتنع القاتل والزاني والسارق عن فعله ، كما صرح بذلك صاحب المقالة نفسه في بعض كتبه حيث قال : إن المراد ^(١) أن العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس فانه علة باعثة على القصاص الذي هو فعل المكلف المحكوم به من جهة الشرع ، فحكم الشرع لا علة له ولا باعث عليه ، لأن الله قادر على أن يحفظ النفوس بدون ذلك ، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة اليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع ، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ ، فإذا فعل المكلف أو السلطان أو ولي الدم القصاص وانقاد اليه القاتل امتثالاً لأمر الله به وكونه وسيلة الى حفظ النفوس ، كان لهم أجران : أجر على القصاص ، وأجر على حفظ النفوس ، وكلاهما مأمور به من الله تعالى ، أحدهما بقوله تعالى : كتب عليكم القصاص ، والثاني إما بالاستنباط أو بالإيمان من قوله تعالى : ولكم في القصاص حياة . ثم قال : وهكذا يستعمل ذلك في جميع الشريعة ، ومنه يعلم أن المعقول المعنى للشارع فيه مقصودان ، وأنه أكثر أجراً من التعبدى ، وإن كان الأجر الواحد في التعبدى قد يكون أعظم ، لأن النفس لاحظ لها فيه ، وأن العلة القاصرة فيها فائدة جليلة زائدة عما ذكره فيها ، وهي قصد المكلف فعله لأجلها ، فيزداد أجره .

ونحن نقول لصاحب هذا التأويل : هل تعترف بأن حفظ النفوس علة أولاً ؟ فان نفي كونه علة أجبتنا بأن تأويلك باطل ؛ وإن اعترف بعليته قلنا له : خالفت جمهور الفقهاء التماثلين بأن العلة هي القتل العمد العدوان لا حفظ النفوس . من أجل ذلك قال الكوراني : إن هذا أمر مخترع للسبكي لا معنى له ، كما نقله العطار عنه في حواشي جمع الجوامع ^(٢) .

ولولا أن صاحب المقالة قالها توفيقاً بين كلام المتكلمين والفقهاء ، حيث نفي الأولون التعليل وأثبتته الآخرون ، وعرفوا العلة بالباعث ، لجعلنا هذا رأياً له غير ما قالوه ؛ ولكنه متأثر بمنع التعليل فارتكب هذا التكلف لتصحيح المذهب . ولو عكس الأمر وصح التعريف بالباعث وأبطل منع التعليل ، لكان خيراً له ، ولما

(١) نبراس المعقول ص ٢٢٤ .

(٢) ٢٥٠ - ٢٥١ .

خالف نصوص القرآن والسنة الصريحة من أجل مقالات المتكلمين التي لا تجوز
نفعاً . والله أعلم .

التعريف الرابع للمعتزلة : نقل الأصوليون عنهم أنهم عرفوا العلة بأنها المؤثر
بذاته في الحكم . وفي لفظ آخر : هي الموجب للحكم بذاته بناء على جلب مصلحة
أو دفع مفسدة قصده الشارع . فالقتل العمد العدوان يوجب عندهم شرع القصاص
عليه تعالى كقولهم في العلة العقلية . وفسروا هذا الإيجاب والتأثير بالذات بأن العقل
يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على إيجاب
من موجب ، فإذا تحققت العلة بالدليل حكم العقل . وليس معناه أنها توجب بذاتها
وتؤثر متى وجدت لأنها أعراض وأفعال تنقضي فلا يعقل هذا المعنى . هكذا صور
مذهب المعتزلة غير واحد من الأصوليين كالسعد في التلويح .

وأنت إذا عرفت أن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله كإخوانهم بقية المسلمين
وأن العقل عندهم ليس حاكماً بإنشاء الحكم ، وأن مبلغ سلطان العقل في نظرهم أنه
إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن الله حكماً في هذا الفعل يلائم ما في الفعل
من حسن أو قبح ، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً حسبما أدركه من الحكم ؛ وأن
هذا الإدراك ليس عاماً في جميع الأحكام بل في بعضها فقط كما صرح بذلك
المنصفون من مخالفيهم الذين وقفوا على حقيقة مذهبهم - أدركت ما في نسبة هذا
التعريف إليهم من الشطط والمغالاة ، وأن مقالة السعد في تصوير الإيجاب بالذات
إنما هو حد من هذا الشطط ، وتخفيف لتلك المغالاة .

يقول ابن الهمام في مسأيرته في مسألة الحسن والقبح : « إن بعض الحنفية نقل
مذهب المعتزلة بأنهم يقولون بأن العقل يحكم بأن الله يجب عليه أن يحكم في ذلك
الفعل على حسب ما فهمه العقل ، وليس هذا مذهب المعتزلة ، لأن حقيقة مذهبهم
أن العقل يدرك ما في الفعل من حسن أو قبح أولاً ، ثم يدرك أن الله حكماً في ذلك
الفعل على حسب ما أدركه العقل ، ثم يرتب عليه ثواباً أو عقاباً على حسب ذلك
الفعل ؛ ولم يقولوا إن العقل يحكم على الله . ومنشأ هذا الغلط أنهم بنوا قولهم
بالحسن والقبح على قولهم بوجوب الأصلح ، فوقعوا فيما قالوا . والحق عكس البناء
في المسألة ، اهـ .

وهنا نسأل الناقلين لهذا المذهب : أى علة عرفها المعتزلة : أهى الوصف
الظاهر كما تقولون ، أم الحكمة التى هى المصلحة ؟

فإن أرادوا الثانى سلمناه بناء على ما صرحوا به فى علم الكلام من وجوب تعليل
أفعال الله وأحكامه بالمصالح والأغراض ، ويكون معنى إيجابها أنها باعثة للشارع
على شرع الحكم المحصل لها ، لأنها الانفع للعبد ، من غير أن يكون لأحد سلطان
عليه سبحانه . وهذا هو الذى يستقيم مع مذهبهم ، لأنه لا داعى لنقل التعليل الى
الأوصاف ، حيث لا مانع عندهم من التعليل بالمصالح . ويتفرع على هذا أنه يلزم المجتهد
النظر الى هذه المصالح فيدير الحكم عليها إثباتا ونفيا . ويدلنا على أن مرادهم من العلة
هو المصلحة قول كثير من الأصوليين فى بيان مذهبهم : هو المؤثر بذاته ، بناء على
أن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة عندهم ، ولا معنى لهذا إلا أن المصلحة هى علة الحكم .

قد يقال : إن المصلحة متأخرة فى الوجود عن شرعية الحكم . بل عن وجود
الامتثال ، فكيف يجعل السابق معلولا للتأخر فى الوجود ؟ .

والجواب : أن العلة فى الحقيقة هى قصد تحصيل المصلحة لا ذات المصلحة ،
وهذا القصد سابق على الحكم ، كما يقال : خرج فلان للقاء فلان ، فالعلة قصد اللقاء
وهو سابق ، والمتأخر هو نفس اللقاء .

وإن أرادوا الأول ناقشناهم فى تأثير الوصف بالذات فى الحكم : هل أثر
الوصف مجردا عن اعتبار ما يترتب عليه ، أو أثر باعتباره ؟ فإن أرادوا الثانى
رجع إلى السابق وهو تأثير نفس المصالح ، وإن أرادوا الأول منعناه لخلوه عن
المعنى حينئذ ، لأنه لا يعقل أن القتل العمد يوجب القصاص أو يؤثر فيه بذاته .
وتطبيق مذهبهم فى العلل العقلية هنا لا يفيد ، لأن تأثيرها عندهم بقوة يخلقها الله
فيها من غير أن يخلق الله الأثر عقبيها . فالتأثير يؤثر فى الاحتراق عند المماسمة
بتلك القوة التى خلقها الله فيها ، وغاية تأثير القتل على هذا أن يؤثر حزن الرقبة
فى إزهاق الروح ، وليس وجوب القصاص أثرا للحزن حتى يؤثر فيه بذاته ، وإنما
العقل يدرك فى هذه الحالة ما فى القتل من الفجح ، ثم يدرك أن الله حكما يزيل هذا
الفجح أو الفساد المترتب على هذا الاعتداء ، بناء على وجوب رعاية الأصلح .

وهذا عند التأمل يلتقى مع قول الفقهاء إن أحكام الله تابعة للمصالح تفضلا

وإحسانا ، وليس بينهما فرق إلا في التعبير بلفظي الوجوب والتفضل ؛ لأن معنى تبعيتها أنها من أجلها شرعت ، ولولا المصالح ما شرعت الأحكام . ومن يستقرىء الأحكام كلها يجد ما كذلك .

وقد صرح بهذا نفاة التعليل في كتبهم الأصولية في بحث المناسبة وصلاحيتها دليلا على العلية . قال البيضاوي في منهاجه ، والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع ، ثم قال ، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا وإحسانا ، وقال الأسنوي في شرحه : « إنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ، ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان ، لا على سبيل الحتم والوجوب ، خلافا للمعتزلة . »

التعريف الخامس : وهو لفريق من المتكلمين ، قالوا : إنها المعرف للحكم بأن جعلت علما على الحكم ؛ فإذا وجد المعنى عرفنا وجود الحكم من غير تأثير فيه . عرفوها بهذا ، ثم وسموه بأنه قول الجمهور . وقال عنه صاحب جمع الجوامع : إنه قول أهل الحق .

تأثر أصحاب هذا التعريف بمذهب الأشعري إلى حد بعيد . يرى ذلك واضحا في موضعين ؛ أولا : في رددهم على التعريفات الأخرى بما قيل في علم الكلام من أن أحكامه غير معللة بالأغراض فلا بعث ولا إيجاب . وثانيا : في فرارهم من لفظ موهم إلى لفظ غير موهم . قال البناني في حاشيته على جمع الجوامع : « وأنت إذا تأملت موارد العلة واستعمالاتها تعلم أنه لا يحيص عن كون العلة بمعنى الباعث ، وأنه مراد من عبر عنها بالمعروف كما قاله الآمدي ، وإنما تحاشى من عبر بالمعروف ما يلزم التعبير بالباعث من الإيهام ، اهـ . »

ولم يند حاولوا إصلاح هذا التعريف وتشديد أركانه بزيادة قيد مرة ، وحذفه مرة أخرى ، مع بيان المراد ، كي يقوى على الوقوف أمام ما وجه إليه من الطعون . واليك بعض خطوات هذا التعريف ، وما طرأ عليه من تغييرات في عصوره المختلفة :
أول من قاله ^(١) — فيما أعلم — أبو بكر الصديق الشافعي المتوفى سنة ٣٣٥ هـ

(١) نُسب إليه الفركاني في إرشاد الفحول .

الذي قيل عنه إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي . وإذا علمت أنه عاصر
الاشعري وناظره في المسائل الكلامية ، أدركت سر هذا التعريف . ثم عرفها
أبو زيد الدبوسي من الحنفية بذلك ، ولكن غر الاسلام ومن بعده من علماءهم
يؤوا مراده بهذا ، وأنه مخالف لما أراد به هؤلاء .

جاء الفخر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ حامل لواء الدفاع عن الاشعري
وعقيدته في عصره ، واختار هذا التعريف في محصولة ، لكنه لما وجد اعتراضا
وجه عليه خلاصته أنه غير جامع حيث لا يشمل العلة المستبقة فانها تعرف
بالحكم فاذا عرفت كان دورا ، فمنه بأنها معرفة لحكم الفرع فقط ، وبه اندفع
الدور ، لأن حكم الاصل عرفت بالنص أو بالإجماع ، ومنه عرفنا العلة بالاجتهاد
فصارت أمانة على الحكم في جميع محالها ما عدا الاصل . غير أننا رأينا عرفنا
في الرسالة البهائية كما نقله الزركشي في البحر المحيط عنه ، بأنها الموجبة بالعادة ،
وهو قريب من تعريفها بالموجب يجعل الله ، إن لم يكن عينه .

ثم جاء البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ وعرفها بذلك في منهاجه ، وأورد
الاعتراض السابق وأجاب بحواب إمامه الرازي .

ثم جاء من بعده جمال الدين الأسنوي المتوفى سنة ٧٢٢ هـ في شرحه على
المنهاج واختار هذا التعريف ، وردا ما أوردوه ، ثم دفع بدفعهم ، إلا أنه رأى أن
التعريف بعد ذلك يبدو ناقصا ، لأنه بلفظه السابق عام شامل لحكم الاصل والفرع ؛
فيزيد فيه قيد الفرع حتى لا يتطرق اليه خلل ولا اعتراض ، فصار حيثئذ هكذا :
« العلة هي المرف لحكم الفرع ، أي الذي من شأنه إذا وجد فيه كان مرفا لحكمه » .
قال : « وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إرادات ضعيفة فاحذرهما ، اهـ .

والعبارة الأخيرة محتملة لأن يكون هو صاحب القيد والاعتراضات
وجهت اليه ، أو أن يكون صاحب الزيادة سابقا له وهو واقع ونبه على ما ورد
عليها ، وهذا شيء لا يعنيننا الآن .

ثم يتعقب ذلك السعد المتوفى سنة ٧٩٢ هـ بأن تلك الزيادة مضررة بالتعريف
حيث يلزم أن لا يكون للأصل مدخل ، إذ التقدير أنه ليس يباعث ، وأن لا يكون
الوصف المتحقق في الاصل هو العلة . وهذا كما ترى مخالف لما أطبق عليه

الأصوليون من قولهم في تعريف القياس : « لمشاركته له في علة حكمه ، وقولهم : إن حكم الأصل معلن بالعلة المشتركة بينه وبين الفرع . واختار ^(١) هو وغيره أنها معرفة لحكم الأصل كما عرفت حكم الفرع ، وأن الحق الإطلاق .

إلى هنا رجع الاعتراض بالدور مرة أخرى ، فدفعوه بأحد وجهين :

الأول : أن تعريفها للحكم من حيث التعدية ، وتعريفه إياها من حيث الوجود .
والثاني : أن تعريفها للحكم بالنظر للأفراد وتعريفه إياها من حيث تعلقه الكلي . قال السعد في حواشيه على شرح المختصر : « إن كون الوصف معرفاً للحكم ليس معناه أنه لا يثبت الحكم إلا به ، كيف وهو حكم شرعي لا بد له من دليل شرعي نص أو إجماع ؟ بل معناه : أن الحكم ثبت بدليله ويكون الوصف أمانة بها يعرف أن الحكم الثابت حاصل في هذه المادة . مثلاً إذا ثبت بالنص حرمة الخمر ، وعلم بكونها مائعاً أحمر يهذف بالزبد ، كان ذلك أمانة على ثبوت الحرمة في كل ما يوجد فيه ذلك الوصف من أفراد الخمر . وبهذا يندفع الدور .
والحاصل : أن العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله ، والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية ، اهـ .

وبهذا التحرير يدفع الاعتراض بالعلة المنصوصة والمجمع عليها ، بأن الحكم عرف بالنص والإجماع أيضاً ، فلا فائدة للتعريف بالعلة ، فمثلاً لو قال الشارع : حرمت الخمر للإسكار ، عرف الحكم بالنص في جميع أفراد المسكر ولا فائدة للعلة . ووجه الدفع : أن النص يقطع النظر عن التعليل أفاد ثبوت الحرمة في الخمر في ذاته ، والتعليل بالإسكار أفاد أن علامة ثبوت الحكم الإسكار إذ لا فائدة له سوى ذلك ، فيستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة ، ويكون هو والنيذ سواء لوجود العلامة فيهما جميعاً . فالعلة عرفت حكم الخمر لا في ذاته بل من حيث إنه أصل يقاس عليه ، وأما في ذاته فالنص عرفه .

هذه بعض خطوات ذلك التعريف وما صادفه في طريقه من عوامل المد والجزر والأخذ والرد ، في جامعيته ومانعته ، وتسامه ونقصانه ، وهو شيء يوقفنا على مبلغ عناية هؤلاء بالالتفاظ وتقاتلهم من أجل العبارات : الأمر الذي لم يؤله

(١) راجع حواشي السعد على الشرح المضدي وجمع الجواهر بشرحه وحواشيه .

الأئمة السابقون شيئاً من عنايتهم ، بل لم يلفتوا إليه بالكافية ؛ وما كانوا يفهمون في العلة أكثر من أنها : الأمر الجامع بين الأصل والفرع الذي من أجله شرع الحكم منصوصاً عليه أو غير منصوص .

يقول الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته « ص ٥١٢ » : « فإن قال قائل : فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها وكيف تقيس ، قيل له إن شاء الله : كل حكم لله أو لرسوله وجدّ عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه « حَكِمَ » به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نصٌ « حَكَمَ » فيها « حَكِمَ » فيها « حَكَمَ » النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها ، اهـ .

وقال عبد العزيز البخاري في شرحه ^(١) لأصول نجر الاسلام عند شرح قول المصنف : معرفة النصوص بمعانيها ؛ قال : « والمراد من المعاني المعاني اللغوية والمعاني الشرعية التي تسمى عللاً ، وكان السلف لا يستعملون لفظ العلة وإنما يستعملون لفظ المعنى ، أخذوا من قوله عليه السلام « لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى معان ثلاث ، أى علة ، بدليل قوله إحدى بلفظة التأنيث ، وثلاث بدون الهاء ، اهـ .

ومع كل هذه المحاولات لم يسلم ذلك التعريف من الإيرادات . وإليك شيئاً من ذلك :

أولاً : إن التعريف غير مانع لدخول العلامة فيه ، وهي ليست من العلة في شيء ؛ لأنها عبارة عما يعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه ، كالأذان للصلاة ، والإحصان للرجم ، كما صرح به الزركشي ^(٢) وغيره . وجواب الفخاري في فصول البدائع بأن العلامة المحضة كالأذان معرف الوقت أو مطلق الحكم ، والعلة تعرف حكم الأصل من حيث هو حكم أصل - ضعيف لا يدفع الإيراد ، ما دام صاحب التعريف معترفاً بأن العلامة غير العلة ، ولم يقيد تعريفه بما يشيد المراد ؛ وقد قيل : المراد لا يدفع الإيراد .

(١) ١٢ - ١٣

(٢) عبارته في البحر المحيط ص ٣ ورقة ١٠٥ عند تعريف العلة بالمعرف ؛ « وانقض بالعلامة فإن الحد صادق عليها وليست الأحكام مضافة إليها » .

وثانيا : أنه غير جامع لعدم شموله العلة القاصرة المستبطة . وقد جوز أصحابه التعليل بها ، وهي خالية من التعريف ، لأن النص هو الذي عرفنا الحكم . وجوابهم في العلة المستبطة بأن النص عرف الحكم في ذاته ، والعلة عرفت من حيث هو حكم أصل يقاس عليه على ما فيه من التكلف الظاهر ، إن صح في المستبطة المتعدية فلا يصح في القاصرة .

وثالثا : جوزتم التعليل بالحكمة وهي خفية ، فكيف تكون معرفة ؟ فإن انفصلوا عنه بأننا لا نجوز التعليل بها إلا إذا كانت ظاهرة منضبطة وهي بهذه الحالة صالحة للتعريف ، قلنا : إن بعض أصحاب هذا التعريف نقل عنه التعليل بها مطلقا كصاحب المحصول ، كما نقله صاحب إرشاد الفحول . على أن تفسير الحكمة المختلف فيها مضطرب ، وسيأتي ما فيه .

ورابعا : إذا كانت العلة هي العلامة التي تعلق بها الحكم ، فكيف اختلفت على المجتهدين في المستبطة وإنما هي علة واحدة ؟ . وأجيب بأنه لا مانع من ذلك لأن الاجتهاد يتبع الدليل كما في الاجتهاد في القبلة عند الاشتباه ؛ فقد يغلب على ظن هذا أنها جهة المشرق ، وذاك أنها جهة المغرب . وحاصل هذا الجواب أن العلة إذا كان طريقها الاستنباط موكولة لظن المجتهد . وحيث يلزمهم زيادة قيد في التعريف « في ظن المجتهد إذا كانت مستبطة » وهو ما لم يصرحوا به .

وبالجملة : لم يسلم هذا التعريف كما أراده أصحابه ، وما أوقعهم في ذلك إلا إنكارهم تعليل أحكام الله . ولما اضطروا إلى القول بالعلة لأجل القياس لجئوا إلى الاصطلاح واصطلحوا على العلة بهذا المعنى وعرفوها بهذا التعريف ، ثم راحوا ينصرون مذهبهم بكل الوسائل ، ولكنها انتهت إلى ما رأيت . ومن الغريب أنهم ينكرون التعريف بالتأثير هنا ، إذ تراهم يطافون لفظة المؤثر عليها في موضع آخر (١) .

وهناك غير هذه التعريفات ، ولكنها لا تخرج في جملة ما تقدم . غير أننا رأينا الشاطبي في موافقاته يذهب في العلة مذهباً آخر يخالف اصطلاح هؤلاء ، فسمى ما جعلوه علة سببا حيث قال « السبب ما وضع شرعا لحكم لحكمة يقتضيها ذلك الحكم ، كما كان حصول النصاب سببا في وجوب الزكاة ، والزوال سببا في وجوب

(١) راجع بحث التأثير والمذاهب فيه فيما سيأتي .

للصلاة ، والعقود أسبابا في إباحة الاتخايع أو انتقال الاملاك ، والسرقة سببا في وجوب القبط ، وما أشبه ذلك . وأما العلة فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة ، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي ؛ فالمشقة علة في إباحة القصر والفطر في السفر ، والسفر هو السبب الموضوع سببا للإباحة . فعلى الجملة : العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة نفسها لامتنها ، كانت ظاهرة أو غير ظاهرة . منضبطة أو غير منضبطة . وكذلك نقول في قوله عليه الصلاة والسلام : لا يقضى القاضى وهو غضبان ، فالغضب سبب ، وتشويش الخاطر عن استيفاء الحجج هو العلة ، على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ، ولا مشاحة في الاصطلاح (١) ، اهـ

فالناظر فى كلاًه يراه قد أطلق السبب على الأوصاف الظاهرة المنضبطة التي جعلها الأصوليون علة ، وعم فيها حتى شملت الأسباب المشروعة لأحكام وضعية كالبيع الموضوع لانتقال الاملاك ، والأسباب الموضوعة لأحكام تكليفية كحصول النصاب لوجوب الزكاة ، والزوال لوجوب الصلاة ، والنكاح لحل الوطء ، والسرقة لوجوب القبط . ونراه فى العلة يقول : المراد بها الحكم والمصالح . ثم يقول : فعلى الجملة العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها ، ولم يشرط فيها الظهور والانضباط كما شرطوا ، ثم يصرح بأن المسألة اصطلاح .

تنبيه :

تقدم فى مقدمة الباب أن طائفة من الأصوليين ادعوا بناء الخلاف فى التعريف على الخلاف فى تعليل أفعال الله تعالى . فلننظر فى هذه الدعوى ، على ضوء ما تقدم ، لنقف على مدى صحتها ، فنقول :

سبق أن العلة المختلف فيها فى علم الكلام هي العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التي يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع ، وأن كلامهم هناك انتهى الى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع ، وانحصر الخلاف فى أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الأحكام أولا ؛ فالأشاعرة نفوا كونها باعثة ، وغيرهم أثبت ذلك ، مع قول المعتزلة بالوجوب - على ما فيه - والماتريدية أثبتوه لا على

(١) الموافقات ج ١ ص ٢٦٥ .

سبيل الإيجاب ، على معنى أن هذه المصالح هي التي لاجلها كان التشريع ولولاها لم يكن ، فهو سبحانه قصد تحصيل مصالح العباد بما شرع على سبيل التفضل والإحسان . وإذا ضمنا إلى ذلك أن الكل محتاج لقول بالعلة هنا لأجل القياس ، ظهر لأول وهلة أن العلة المعرفة في الأصول مختلفة بما لذلك الخلاف ، وأن الذي اعترف بالعلة الغائية - علة التشريع - أراد تعريفها هنا حيث لا داعي له إلى نقل التعليل إلى شيء آخر ، والذي نفاها هناك اضطر إلى البحث عن شيء آخر يعلل به ، فعرف العلة بمعنى مغاير لذلك المعنى .

لكن الناظر في بحوث العلة كلها : شروطها ، ومساكنها ، وتقسيماتها ، يجدها مطبقة على أن المراد بالعلة ما يغير العلة الغائية : يجردها في العلة بمعنى الوصف الذي هو مظنة للحكمة ، الذي إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة ، لا فرق في ذلك بين الثماتين بالتعليل والثافين له . ويؤيد ذلك تقسيمهم للعلة باعتبار إفضائها إلى المقصود إلى خمسة أقسام : علة تفضي إليه قطعاً ، وعلة تفضي إليه ظاهراً ، وعلة تفضي إليه شكاً ، وعلة تفضي إليه وهماً ، وعلة لا تفضي إليه قطعاً . فلو كان من هؤلاء من يقول إن العلة المبحوث عنها في الأصول هي العلة الغائية ، ما صح منه هذا التقسيم . على أنا وجدنا بعض الأصوليين القائلين بأن أحكام الله معللة ، يصرح بالفرق بين العلتين ، ويبين أن المبحوث عنها في الأصول غير المختلف فيها في الكلام ، وهي العلة الغائية .

فالخصائص في أصوله عند الكلام على العلة القاصرة ، يعقد فصلاً كبيراً للفرق بين علل الأحكام وعلل المصالح ؛ ولولا أن في عبارته طويلاً وتكراراً لنقلتها بنصها ولكنني أكتفي بذكر مضمونها . ويتلخص ذلك في أن علل الأحكام غير علل المصالح ، لأن الأولى أوصاف في الأصل المعلول تكون علامات وأمارات للأحكام غير موجبة لها ، لأنها قد توجد بدون الأحكام . والثانية معان في المتعبدين لأحكامهم ليست من العلل التي يتمس بها أحكام الحوادث ، ولا يوقف عليها إلا من طريق التوقيف ؛ ألا ترى أن صاحب موسى عليه السلام لما فصل تلك الأفاعيل استذكر موسى ظاهرها لما لم يقف على عللها من طريق النظر والرأى ، وسكت لما بينها له من طريق التوقيف بقوله : أما السفينة الخ . فأن علة ما فعله

الحضر عليه السلام هي حفظ السفينة من الغصب ، وحفظ والدي الغلام الذي قتله من الطغيان والكفر ، وحفظ الكنز الذي كان تحت الجدار للغلامين اليتيمين . ثم قال : والمصالح نفسها هي الأحكام التي تعبدنا الله بها ، وقد علمنا عند ورود النص أنه لم يفعلها إلا حكمة وصواباً ، وإن لم تقف على وجه المصلحة في كل شيء بعينه ، لأنه جائز أن يكون من المعلوم أنه لو لم يتعبدنا بها لفسدنا ، وإذا تعبدنا بها أصلحنا ، وليس ذلك من علل الأحكام في شيء .

وإذا ظهر أن العلة المعروفة هنا عند الفريقين ، غير العلة الغائية المختلفة فيها هناك ، فلا أثر للبناء إذاً إلا في التعبير عن العلة في عبارات المعرفين ؛ فمن اعترف بأن أحكام الله معللة عبر عن هذه بالباعث أو الموجب ، ويكون ذلك الوصف باعتبار ما يترتب على تشريع الحكم عنده من مصلحة أو دفع مفسدة باعتبار الشارع على شرع الحكم أو وجبا عليه ذلك . وأما المنكرون فلما نفوا البعث والإيجاب تحاشوا ذلك في التعبير ، فقالوا : هي المعرفة للحكم فقط ، وصرفوا النظر عما يترتب على التشريع من مصلحة . وكلمة البدخشي السابقة في بيان سبب عدول الإمام الرازي عن التعريف بالباعث أو الموجب أو الداعي أو المؤثر ، إلى التعريف بالمعرف ، ظاهرة فيما نقول .

ويتجلى ذلك واضحاً في اختلافهم في تعريف المناسب ؛ فالمعلمون عرفوه بأنه الوصف المفضي إلى ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً . والشافعية قالوا : إنه الوصف الملازم لأفعال العقلاء في العبادات كما قال الإمام الرازي . ومع ذلك فإنهم تنازعوا في التعليل بالحكمة ، وهو أثر من آثار ذلك النزاع المتقدم في التعليل .

المسألة الثانية

تمهيد : مما لا شك فيه - بعد أن عرفنا الحق في مسألة التعليل - أن الشارع الحكيم شرع هذه الأحكام لجلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم وإخلاء العالم من الشرور ، وأن أحكام الله تعلقت بأفعال العباد طليبا أو منعا ، وقد كانت هذه الأفعال قبل بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار نتائجها على نوعين : نوع يعقب نفعا يعود عليهم ، وآخر يحدث ضررا يؤذيهم .

قصد الحكيم سبحانه إلى ما فيه نفع فأباحه ، وإلى ما فيه ضرر فنهاهم عنه ، مبينا عز سلطانه ما في بعض المأمورات من خير حثا على إتيان كل ما فيه خير كثير ، وما في بعض المنهيات من مفسد حثا على اجتناب كل ما فيه مفسدة راجحة ، مشيرا بذلك إلى أنه لم يرد إعنتهم ، ولم يكافهم إلا بما هو أنفع وأزكى لهم . شهد بذلك آيات التشريع في الكتاب الكريم ، وأحاديث الأحكام في السنة المطهرة . ومن يستقرى أحكام الشريعة يجد كل فعل مأمورا به أو مباح ، يترتب عليه منفعة للعباد : وكل فعل منهي عنه يترتب على وقوعه مفسدة .

فمثلا : الزنا فعل قبيح يترتب على وقوعه مفسد من اختلاط الأنساب وإيقاع العداوة والبغضاء بين الناس حرمة الشارع لتلك المفسد . ولما كانت بعض النفوس متشوقة إليه ، وقد لا يثنها عن فعله مجرد نهى الشارع عنه وإخباره بما أعده لمرتكبه من عقاب شديد في الآخرة ، ولا يزجرها إلا أن ترى العذاب رأى العين - شرع العقاب الدنيوي لينزجروا . فالانزجار نتيجة لإقامة الحد ، يعقبه مصلحة هي حفظ الأنساب . ويقال مثل هذا في كل جنابة شرع لها عقاب دنيوي .

والقضاء عند الغضب يترتب عليه ضياع الحقوق ، لأن الغضب يشوش الفكر ، ومتى تشوش فكر القاضي لا يستوفى المصج فيحكم بغير الحق . نهى الشارع عنه في هذه الحالة لما فيه من مفسدة ، ويترتب على امتثال ذلك النهى حفظ الحقوق على أصحابها .

والبيع وهو : مبادلة المال بالمال : فعل يترتب على وقوعه منفعة للعباد ،
وهي قضاء حاجاتهم ودفع الحرج والضيق عنهم الذي كان يعقب منعهم منه .
وكذلك يقال في كل أفعال العباد التي تعلقت بها أحكام الله .

فأنت ترى أن كل حكم يوجد معه أمور ثلاثة : الوصف الظاهر كالزنا والفضب
والبيع ، بعت واشتريت ، : وما في الفعل من نفع أو ضرر ، ويعبر عنه بالمصالح
والمفاسد ، وبعضهم يسمى ذلك حكمة : وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو
دفع مفسدة ، ويسمى ذلك مصلحة أو مقصد التشريع ، وبعضهم يطلق عليه لفظة
الحكمة كسابقه .

إذا تمهد هذا نقول : إن الأصوليين تكلموا في مباحث التعليل على ما يعطيه
الأحكام من تلك الأمور ، ولكنهم اتفقوا على التعليل ببعضها واختلفوا
في التعليل بالباقي . ونريد في هذه المسألة أن نبين ما اتفقوا عليه وسر هذا الاتفاق ،
وما اختلفوا فيه والسبب في هذا الاختلاف . فانشعب الكلام إلى شعبتين : الشعبة
الأولى في التعليل بالأوصاف الظاهرة ، والشعبة الثانية في التعليل بالحكمة .

الشعبة الأولى في التعليل بالأوصاف الظاهرة

يظهر للمتبع الكلام الأصوليين في بحوث العلة اتفاقهم على جواز التعليل
بالأوصاف الظاهرة ؛ فشرطوا لها الشروط ، وبينوا المسالك ، ورتبوا البحوث ،
وأطالوا الكلام فيها . وإليك بعض عباراتهم :

يقول الجصاص في أصوله في باب وصف العلة الشرعية وكيفية استخراجها :
« العلة الشرعية سبيلها أن تكون وصفا للأصل المعلول ، ولا فرق بين الوصف
اللازم وغيره . » وفي موضع آخر يقول : « قد تكون العلة وصفا لازما كالجنس ،
وقد تكون غير لازم كالكيل ، وقد تكون نفس الاسم كالمسح ، وقد تكون
حكما شرعيا ، وقد تكون وصفا واحدا أو أكثر ، اهـ »

والآمدى في أحكامه ^(١) يقول : « وقد اتفق الكل على جواز تعليل حكم
الأصل بالأوصاف الظاهرة الجليلة العرية عن الإضراب . » وفي موضع آخر ^(٢)

يقول : الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة
المشتملة على الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد . المدوان لحكمة
الزجر أو الجبر . . وللفيزالى قريب من هذا .

ويقول ابن الحاجب (١) : « ومن شروط العلة أن تكون وصفا ضابطا
لحكمة ، لا حكمة مجردة ، لحفائها أو لعدم انضباطها ، ولو أمكن اعتبارها جاز
على الأصح ، اهـ . وابن السبكي في جمع الجوامع شرط مثل ذلك .

وقال الأسنوى (٢) في شرحه على المنهاج : « التعليل قد يكون بالضابط
المشتمل على الحكمة ، كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له
وهي المشقة ، وكجمل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي
اختلاط الأنساب . وقد يكون بنفس الحكمة أى : مجرد المصالح والمفاسد
كتعليل القصر بالمشقة ، ووجوب الحد باختلاط الأنساب ، فالأول لا خلاف
في جوازه ، وأما الثاني ففيه ثلاثة مذاهب ، اهـ

وصاحب ارشاد (٣) الفحول يقول : « واتفقوا على جواز التعليل بالوصف
المشتمل على الحكمة أى : بمظنتها بدلا عنها . . . وهكذا من لم يصرح منهم بحكاية
الاتفاق لم يذكر خلافا ، وعدم ذكر الخلاف فيه بينا يصرح به في غيره ، دليل
قاطع على الاتفاق .

وهنا أسائل نفسى عن سر هذا الاتفاق وما منشؤه : أله سبب ، أم جاء وليد
الصدفة ؟ والجواب عن هذا يحتاج إلى بحث شئ آخر هو : هل هذه الأوصاف
التي اتفقوا على التعليل بها علل بذاتها أو باعتبار شئ وراها كان من أجله ذلك
الوصف علة ؟

الناظر في شروط العلة يرى على قتها هذا الشرط : أن يكون الوصف ضابطا
لحكمة لا حكمة مجردة ، كما تقدم عن ابن الحاجب وابن السبكي . ومفهوم هذا
الشرط أنه إذا لم يكن كذلك امتنع التعليل به

(١) ج ٢ في شروط العلة

(٢) ج ٤ ص ٢٦٠

(٣) ص ١٨٢

وها هو العنصر في شرحه يكشف لنا سر هذا الشرط فيقول : « فلو وجدت حكمة مجردة وكانت ظاهرة بنفسها منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها ، جاز اعتبارها وربط الحكم بها على الأصح ؛ لأننا نعلم قطعاً أنها المقصودة للشارع ، واعتبر المظنة لأجلها لما نزع خفائها واضطرابها ، فإذا زال المانع من اعتبارها جاز اعتبارها قطعاً . » وفي موضع آخر ^(١) يقول : « قد شرط قوم في علة الحكم إذا لم تكن حكمة بل مظنة حكمة ، أن تكون حكمتها مطردة أي كلما وجدت الحكمة وجد الحكم . ثم ذكر دليلهم بأن الحكمة هي المعتبرة قطعاً والوصف معتبر تبعاً لها ، فالنقض الوارد على الحكمة وارد عليه ؛ لأنها إذا وجدت الحكمة المعينة ولم يوجد الحكم ، علم أن تلك الحكمة غير معتبرة ، فكذا الوصف المعتبر بتبعيتها ، فإن المقصود إذا لم يعتبر فالوسيلة أجدر ، اهـ »

وفي موضع ^(٢) ثالث يقول في بحث المناسب بعد أن ذكر تعريفه : « فإن كان الوصف الذي يحصل من ترتب الحكم عليه المقصود خفياً أو غير منضبط ، لم يعتبر ؛ لأنه لا يعلم فكيف يعلم به الحكم ؛ فالطريق أن يعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف فيوجد بوجوده ويمدح بعده ، سواء كانت الملازمة عقلية أم لا فيجعل معرفاً للحكم ، كالمشقة والسفر والقتل العمد العدوان ، فإنه مناسب لشرعية القصاص ؛ لكن وصف العمدية خفي ، لأن القصد وعدمه أمر نفسي لا يدرك شيء منه ، فنيط القصاص بما يلزم العمدية من أفعال مخصوصة تتمضي في العرف عليها بكونها عمداً كاستعمال الجراح في القتل ، اهـ »

ويوضح هذا السعد في حواشيه « بأن العلة لا بد أن تكون معرفاً للحكم ، وما يصلح أن يكون معرفاً لا بد أن يكون ظاهراً منضبطاً ؛ فالوصف الذي يلزم من ترتب الحكم عليه المقصود إن كان ظاهراً منضبطاً ، اعتبر علة ، وإلا لم يعتبر بل اعتبر وصف ظاهر منضبط يلزم ذلك الوصف ملازمة عقلية أو عرفية أو عادية ، بمعنى أن ذلك الوصف يوجد بوجود الوصف الظاهر المنضبط ويعدم بعدمه . إلى أن قال : قد تبين بما ذكرناه أن الحكمة إن كانت ظاهرة منضبطة فالعلة نفسها

(١) ٢ - ص ٢١٣

(٢) ص ٢٣٩

والا فلازمها ويعبر عنه بالمظنة، وذلك لأنه يصدق على الحكمة الظاهرة المنضبطة أنها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء، وهي الحكمة نفسها، اهـ

وقال القرافي في مختصر التنقيح: يجوز التعليل بالحكمة، ثم قال: والحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علة كذهاب العقل الموجب لجمل الإسكار علة، اهـ وابن الهمام في تحريره يصرح في عدة (١) مواضع بأن العلة الحقيقية للحكم هي الأمر الخفي المسمى حكمة، وأن الوصف الظاهر مظنة العلة لا نفس العلة لكنهم اصطلاحوا على إطلاق العلة عليه.

ويقول صاحب جمع الجوامع: وقيل يجوز كونها نفس الحكمة لأنها المقصود لها الحكم، والشرييني في تقريره يقول: والوصف كالسفر اعتبر تبعاً لها.

فهذه النصوص تفيد أن العلة على الحقيقة هي الحكمة بمعنى الأمر المناسب الذي يترتب على شرع الحكم لأجله جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وأن الوصف الظاهر تابع لها عند التعليل، ولا ينتقل إليه إلا إذا وجد مانع يمنع من التعليل بها، ولا مانع هنا إلا الخفاء أو الاضطراب: وأن قوما شرطوا في تلك الحكمة أن تكون مطردة، وآخرون لم يشرطوا ذلك مكثفين بظن وجودها فقط.

وقد صرح الفزالي في المستصفي (٢) بأن المصلحة هي التي توجب الحكم، ولكن لما كانت سرا قد لا يطلع عليه علل بالوصف الذي هو مظنتها.

وعبارته: إنا نقدر أن الله تعالى في كل حكم سرا وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين المصلحة لكن على وصف يوم الاشتغال على تلك المصلحة ويظن أنه مظنتها وقالها الذي يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر، فالاجتماع في ذلك الوصف الذي يوم الاجتماع في المصلحة الموجبة للحكم، يوجب الاجتماع في الحكم، اهـ

١ — راجع بحثي التعريف والموانع . (٢) ٢٣ ص ٢١٠

وإذا ضمنا الى ذلك أن خلاف هؤلاء الأصوليين في التعليل جاء بعد اختلافهم في تعليل أفعال الله وأحكامه ، وأن كل واحد متأثر بمذهبه هناك ، وأن المانعين اضطروا الى القول بالعلة هنا لأجل القياس فاصطلحوا على معنى للعلة وهو الوصف الظاهر ، وأن المجوزين انتقلوا بالتعليل الى ذلك المعنى مجازاة لمخالفيهم ليتحد موضع الكلام عند الجميع ، وأن هؤلاء جميعا لم يكونوا مجتهدين في استنباطهم للأصل بل كان عملهم محصورا في الوقوف على تعليلات أثبتهم للفروع التي نقلت إليهم لما قامت الملاحظات بينهم ، ليضبطوا تلك الفروع بأقيسة عامة شاملة ، وعال ظاهرة غير مضطربة ، ليسيروا عليها في التخرج محافظين على المذهب وما فيه .

إذا عرفنا ذلك أدركنا في سهولة سر هذا الاتفاق ، وأنه لم يكن وليد الصدفة .

وكثيرا ما وجدنا الفقهاء المقلدين يعللون بالوصف الظاهر دون الحكمة والمصلحة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة ، فرارا من نقض يرد عليها بفرع من فروع المذهب .

يقول ابن الهمام ^(١) في فتح القدير عند الكلام على علة الربا ما نصه : « وعند تأمل هذا الكلام يتبادر أن المتناظرين لم يتواردا على محل واحد ؛ فإن الشافعي وكذا مالك عینوا العلة بمعنى الباعث على شرع الحكم ، وهؤلاء عینوا العلة بمعنى المعروف للحكم ، فإن الكيل يعرف المائلة فيعرف الجواز ، وعدمها فيعرف الحرمة . فالوجه أن يتحد المحل وذلك يجعلها الطعم والاقنيات ، الى آخر ما ذكروا عندهم . وعندنا هي قصد صيانة أموال الناس وحفظها عليهم ، وظهور هذا القصد من إيجاب المائلة في المقدار والتقايض أظهر من أن يخفى على من له أدنى لب فضلا عن فقيه . وأما الطعم فربما يكون التعليل به من فساد الوضع ، لأن الطعم مما تشتد الحاجة اليه اشتدادا تاما . ثم قال بعد ذلك : ويجب بعد التعليل بالقصد الى صيانة أموال الناس تحريم التفاحه بالتفاحتين والخفنة بالخفتين ، أما إذا كانت مكايل أصغر منها كما في ديارنا من وضع ربع القدح وثمان القدح المصري فلا شك . وكون

الشرع لم يقدر بعض المقدرات الشرعية في الواجبات المالية كالكفارات وصدقة الفطر بأقل منه ، لا يستلزم إهدار الثمات ، بل لا يحل بعد تيقن التفاضل مع تيقن تحريم إهداره . ولتمد أعجب غاية العجب من كلامهم هذا . وروى المصنف عن محمد أنه كره التمرة بالتمرين وقال : كل شيء حرم في الكثير فالتلليل منه حرام . ثم قال : ولكن يلزم على التعليل بالصيانة أنه لا يجوز بيع عبد بعبدين وبعير ببعيرين وجوازهم مجمع عليه إذا كان حالاً . فإن قيل : الصيانة حكمة فتناط بالمعرف لها وهو الكيل والوزن ، قلنا : إنما يجب ذلك عند خفاء الحكمة وعدم انضباطها ، وصون المال ظاهر منضبط ، فإن المماثلة وعدمها محسوس ، وبذلك تعلم الصيانة وعدمها ، غير أن المذهب ضبط هذه الحكمة بالكيل والوزن تفادياً عن نقصه بالعبد والعبدان وثوب هروى بهرويين ، اهـ .

فتراه رحمه الله يقول إن علة الربا التي علل بها فقهاء الحنفية وصف ضابط الحكمة ، وهي قصد صيانة الأموال التي هي العلة على الحقيقة ، معترفاً بأنها منضبطة فيصح التعليل بها من غير ضابطها . ثم يبين سبب التعليل بالكيل والوزن وهو الفرار من إيراد العبد بالعبدان وما شاكله من الثياب عليهم لو عللوا بقصد الصيانة . ثم نقل عن الإمام محمد رحمه الله ما يفيد أن العلة ليست هي الكيل والوزن حيث كره التمرة بالتمرين ولا وزن ولا كيل فيها . وهو بهذا يصور لنا مبلغ محاولتهم ضبط العلل بأوصاف ظاهرة توافق الفروع المقولة في المذهب حتى لا يعترض عليها . والله أعلم .

ولتمد صرح إمام الحرمين في برهانه في غير موضع بأن الأصوليين أرادوا ضبط التعليل بضوابط حتى لا تترك لأصطلاح كل واحد فيقع الخلط في الاجتهاد ، بعد أن قرر أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يعملون بالمصالح ويتبعونها في اجتهادهم ولكنهم لم يضبطوا هذه المسالك ، وأن الرواة لم يضبطوها كذلك .

الشعبة الثانية في التعليل بالحكمة

وفي التعليل بالحكمة يحكي علماء الأصول مذاهب ثلاثة : الجواز مطلقاً ، والمنع مطلقاً ، والتفصيل بين ما إذا كانت ظاهرة منضبطة فيجوز وإلا فلا كما قال الآمدي والأسنوي وصاحب جمع الجوامع وغيرهم .

وقيل ذكر الأدلة للتنازعين بين مرادهم من الحكمة المختلف في التحليل بها ،
فنقول : الحكمة تطلق على أمرين :

الأول : الأمر الذي إذا نظر إليه في ذاته يحال أنه علة ، وبعبارة أخرى : الأمر
الذي لأجله جعل الوصف الظاهر علة كالمشقة بالنسبة للسفر فإنها أمر مناسب
لشرع القصر ، واختلاط الأنساب بالنسبة للزنا فإنه أمر مناسب لشرعية الحد .

والثاني : ما يترتب على التشريع من مصلحة أو دفع مفسدة ، كدفع المشقة
بالنسبة لشرعية القصر ، ودفع مفسدة اختلاط الأنساب ، أو تحصيل مصلحة حفظ
الأنساب بالنسبة لتحريم الزنا ووجوب الحد . ولذلك ورد في شروط العلة
شرطان اشتبه الأمر فيهما على بعض الكاتبين فحكم عليهما بالتكرار بناء على ظن
اتحاد المراد من الحكمة فيهما . وهذان الشرطان في العلة بمعنى الوصف : أحدهما
أن تكون مشتملة على حكمة تبعث المكلف على الامتنال وتصلح شاهدا لإناطة
الحكم بالعلة كحفظ النفوس . وثانيهما أن تكون وصفا ضابطا لحكمة لا نفس
الحكمة ، كالسفر في جواز القصر ، فإن السفر وصف ظاهر ضابط لحكمة وهي المشقة
المناسبة لشرع الحكم ، وهو التخفيف .

وتبع هذا الاشتباه تأويل المشقة في الثاني بدفعها ، والحاكون للخلاف ، منهم
من بين الحكمة المختلف فيها بالتشيل كالأسنوي ، فإنه مثل بالمشقة واختلاط
الأنساب وهما للحكمة بالمعنى الأول ؛ ومنهم من أشار إليها في كلامه كالعضد
في شرحه على مختصر ابن الحاجب .

وقد قال شيخ مشايخنا الشيخ بخيت في حواشيه على الأسنوي : إن الحكمة التي
وقع الخلاف فيها هي الوصف المناسب لشرعية الحكم كالمشقة ، لا المترتبة على
شرع الحكم من جلب مصلحة أو دفع مفسدة ، مستندا في ذلك إلى عبارة العضد .

ومع ذلك فإن الكلام لا يزال في مجال النظر ، لأن العبارات مختلفة في التعبير
عن تلك الحكمة . فالشاطبي عند حكاية اصطلاحه في العلة المتقدم ذكره يقول :
« والحاصل أن العلة هي المصلحة نفسها والمفسدة نفسها » . والرازي فيما نقله الأسنوي
عنه في بحث المناسبة يقول : « لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد » .

والشوكاني في إرشاد^(١) الفحول عند حكاية المذاهب يقول : وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة إلى جلب مصلحة أو دفع مفسدة ؟ قال الرازي في المحصول : يجوز ، وقال غيره : يمتنع ، وقال آخرون : إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها ، واختاره الآمدي والصفى الهندي .

والآمدي في هذا المقام عند الاستدلال على منع التعليل بالحكمة إذا كانت خفية يقول : إن الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المستعملة على احتمال الحكم ، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر ، وتعليل صحة البيع بالتصرف الصادر من الأهل في المحل لحكمة الانتفاع ، وتعليل تحريم شرب الخمر وإيجاب الحد به لحكمة دفع المفسدة الناشئة منه ونحوه . والبناني في حواشيه على جمع الجوامع ينقل عن صاحب المقترح أن المانع من التعليل بالحكمة هو أنها متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه .

فأنت ترى أن كلمة المصلحة والمفسدة في كلام الشاطبي ، والمصالح والمفاسد في كلام الرازي ، ظاهرة فيما في الفعل من نفع أو ضرر ، أو ما يلحق العبد من منفعة أو مضرة بسبب الفعل المحكوم فيه بالإباحة أو المنع . وظاهر كلام الآمدي أنه في الحكمة المترتبة على التشريع ، فإن الزجر والانتفاع ودفع المفسدة الناشئة من شرب الخمر صريح فيها . وكذلك دليل صاحب المقترح ، لأن الذي يتأخر عن الحكم هو مصلحة التشريع . على أن تمثيلهم للحكمة بمعنى الأمر الحقى مختلف بالنسبة إلى الأفعال ؛ ففي البيع يقولون : الحكمة التي هي العلة على الحقيقة هي الرضا الذي هو مظنة الحاجة . وفي القتل العمد يقولون : إن العمدية هي الحكمة وهي العلة على الحقيقة ، ولما كانت خفية نيط الحكم وهو وجوب القصاص بالوصف الظاهر وهو استعمال الجراح ؛ وهما كما ترى غير ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر ، وكان الظاهر أن يقال في البيع : إن حكمته هي حاجة الناس إليه أو ما فيه من نفع . وفي القتل : هي إهدار الدماء ووقوع النزاع بين الناس على نهج ما صرحوا به في الزنا من أن حكمته اختلاط الأنساب ، وفي السفر : المشقة . وعلى كل حال فالكلام هنا لا يخلو من إشكال .

ونحن نسوق لك أدلتهم كما قالوها :

استدل المصنف مطلقاً ، أولاً : بأن القدر الحاصل من المصلحة في الأصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه ، لا يعلم وجوده في الفرع ، لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ، ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها عن الرتبة الأخرى ، وحيث فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها . فمثلاً : المشقة مراتبها مختلفة ، فلو علمنا إباحة القصر بها تلزم تعدية الحكم إلى من لم يبيع الله لهم القصر ، أو منع بعض من أبيح لهم منه ؛ وذلك لأننا لو اعتبرنا مطلق المشقة لتعدى الحكم إلى غير المسافر من كل صاحب عمل شاق ، وبهذا تسقط العبادات عن كثير . ولو اعتبرنا مشقة خاصة وهي الشديدة لمنع بعض المسافرين كالملوك المترفين ، وفي هذا مخالفة للمشروع ومعارضة لكتاب الله . من أجل ذلك نيط الحكم بوصف ظاهر منضبط وهو السفر .

وثانياً : بأنه لو جاز لوقع من الشارع ، للقطع بأنها إذا وجدت الحكمة التي هي المقصود الأصلي المطلوب بالذات من غير مانع ، ربط الشارع الحكم بها لا بمظنتها التي ربما توهم أنها المقصود ، واللازم منتف بحكم الاستقراء .

وثالثاً : بأنه لو جاز لم يعتبر الشارع المظان عند تحقق خلوها عن الحكمة ، إذ لا عبرة بالمظنة في مقابلة المشقة ، واللازم منتف ، لأنه قد اعتبرها حيث ناط بالترخيص بالسفر وإن خلا عن المشقة كسفر الملوك ، ولم ينطها بالحضر وإن اشتمل على المشقة كما في الحالين ؛ فدل ذلك على أن الاعتبار وجوداً وعدمها هو المظنة دون الحكمة .

هكذا استدلل لهذا المذهب الأسنوي في شرح المنهاج ، والسعد في حواشي الشرح العضدي . وقد أجاب المجوزون عنها بما يأتي :

فقالوا في الجواب عن الدليل الأول : إنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالوصف المشتمل على الحكمة ، ولا يعقل معرفة اشتغال الوصف عليها بدون العلم بها ، كالسفر فانه علة للقصر لا اشتغاله على المشقة لا لكونه سفراً ، فإذا جاز التعليل بما هو مظنتها المتوقف عليه عليها ، جاز التعليل بها ، وحيث فإذا حصل الظن بأن الحكم في الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة ، وحصل الظن أيضاً بأن تلك

المصلحة أو المفسدة حاصلة في الفرع ، لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد في الفرع ، والعمل بالظن واجب .

وأنت إذا علمت أن مناط الاستدلال هو أن القدر الذي رتب الشارع عليه الحكم في الأصل لا يعلم وجوده في الفرع بعينه لاختلاف مراتبه ، أدركت ما في هذا الجواب من نظر ، لأن المستدل يريد قدراً معيناً منضبطاً ؛ وهو متأثر في هذا بأن العلة معرفة ، واختلاف مراتب الحكمة يؤدي إلى التجهيل ، فكيف يكون معرفاً .

والجواب الصحيح : أنه إذا كانت الحكمة كما وصفها المستدل مختلفة المقادير ، لا يجوز التعليل بها ، بل يعلل بما هو مظنتها ، ويكفي مجرد ظن اشتغال الوصف عليها في التعليل به . أما إذا كانت ظاهرة منضبطة فلا محذور في التعليل بها ، وحينئذ يقوم هذا الدليل في وجه المجوز مطلقاً .

وأجاب السعد تبعاً للمعتمد عن الديالين الثاني والثالث بمنع الملازمة فهما مستندا إلى انتفاء حكمة ظاهرة منضبطة من جملة ما يقصده الشارع في أحكامه . لا خفاء في أن وقوع اعتبار الشارع إياها وعدم اعتبار المظان الخالية عنها فرع وجودها ، وفرض الوجود ، لا يستلزم الوجود ، فلذا كان الواقع اعتبار المظنة دون الحكمة ، وحين اعتبرت المظنة لم يرد سفر الملوك ولا حضر الجمالين ، لأن مظنة الشيء لا يجب أطرادها بمعنى إذا وجدت وجدت الحكمة ، ولا انعكاسها بمعنى إذا انتفت انتفت الحكمة . وهذا الجواب يفيد أن المسألة فرضية لا حقيقة لها ، بمعنى لو فرض وجود حكمة ظاهرة منضبطة هل يجوز التعليل بها .

وإذا انتهت المسألة إلى هذا الوضع ظهر ما في أدلة النافي من منافاة لمذهبه بعد ما اتفق مع المجوزين على أن هذا الوصف الظاهر الذي هو مظنة الحكمة لا يكون علة بذاته بل باعتبار اشتغاله على الحكمة فهو تابع لها ، وأن المانع من جعلها علة هو خفاؤها أو اضطرابها ، فإذا فرض وزال المانع جاز التعليل بها ، وإنكاره حينئذ يكون مكابرة .

استدل المجوز مطلقاً : بأنه وقع الاتفاق على جواز التعليل بالمظنات لذاتها بل لأجل تلك الحكم ، فإذا جاز التعليل بالتابع جاز التعليل بالمتبوع بل كان أولى .

والجواب : أنه لا نزاع في أن الوصف تابع ، ولكن السبب في إناطة الحكم بالأوصاف الظاهرة تبعاً للحكمة هو اضطراب الحكمة أو خفاؤها ، وما دام هذا المانع موجوداً امتنع التعليل بها ، ولو كان مجرد اتبعية مجوزاً كما يدعى هذا المستدل لما كان هناك حاجة إلى إناطة الحكم بالوصف الظاهر ، وهو غير المتفق عليه .

وأما المفصل فاستدل على جوازه بالظاهرة المنضبطة : بأننا أجمعنا على أن الحكم إذا اقترن بوصف ظاهر منضبط مشتمل على حكمة غير منضبطة بنفسها ، أنه يصح التعليل به وإن لم يكن هو المقصود من شرع الحكم ، بل ما اشتمل عليه من الحكمة الخفية ؛ فإذا كانت الحكمة وهي المقصودة من شرع الحكم مساوية للوصف في الظهور والانضباط ، كانت أولى بالتعليل بها .

وأورد على هذا بأن الجواز فرع إمكان ذلك ، وهو غير مسلم ؛ لأن الحكمة راجعة إلى الحاجات إلى المصالح ودفع المفاسد ، والحاجات مما تخفى وتزيد وتنقص ، فلا تكون ظاهرة ولا منضبطة . وإن سلمنا إمكان ذلك نادراً غير أنه يلزم من التوصل إلى معرفتها في آحاد الصور نوع عصر وخرج ، ولا يلزم ذلك في معرفة الضوابط الجلية لأنه يكفي فيها احتمال اشتغالها على الحكم في الغالب ، والخرج مدفوع عنا بقوله تعالى : وما جعل عليكم في الدين من حرج . . .

والجواب : أن هذا مفروض فيما إذا كانت ظاهرة منضبطة ، وحيثئذ تكون مساوية للضوابط الظاهرة .

واستدل على المنع فيما إذا كانت خفية أو مضطربة : بأنها في هذه الحالة لا يمكن الوقوف على القدر الذي هو مناط الحكم حتى يعطل به ، وفي مثل هذا يرد الشارع الناس إلى المظان دفعا للخرج والعسر عنهم والتجهيل في الأحكام .

وبأنه لو جاز بها على هذه الحالة لما لجأ الشارع إلى الضوابط الظاهرة ، واللازم باطل : ولأن البحث عنها حيثئذ مما يفضي إلى الحرج وهو مدفوع عنهم . وقد أطال الآمدى في الاعتراض والجواب بما لا يخرج عن المناقشات في الأدلة السابقة .

ومن هذه المناقشات يتبين لنا رجحان مذهب المفصلين .

وقد كان يكفي الباحث في مسائل الأصول بوضعها الموجود في الكتب

الوقوف عند هذا القدر ، وهو سرد المذاهب والاستدلالات عليها ، ومناقشة الأدلة والترجيح بينها ، واختيار المذهب الراجح في نظره بعد سلامة أدلته .

غير أن في المسألة شيئاً يلفت النظر ، وهو أن القوم اتفقوا وهم سارون في طريق الاستدلال على أن تعليلاً كهذا لم يقع في الشرع ، وأن الكلام فرض فرضاً ، يعني له فرض وجود حكمة منضبطة ظاهرة هل يجوز التعليل بها ؟

وليت شعري كيف تفرض هذه المسألة وكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فيهما كثير من هذا النوع ؟ ألا ترى قوله تعالى في تليل تقسيم الفروع : « كيلاً يكون دولة بين الأغنياء منكم » ، وفي نكاح رسول الله لزينب : « لكي لا يكون على المؤمنين حرج » ، وفي تحريم الخمر : « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية . وفي النهي عن سب آلهة المشركين : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم » ، وفي الأمر بإعداد العدة : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ، وفي أخذ الزكاة منهم : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » ، وما شابه ذلك .

وهل هذا إلا تعليل بما في الشيء الذي حرمه من مفسدة ، وبما في المباح والمشروع من منفعة لمن تأمل الآيات ؟ . وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، « أخشى أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه » ، « إنك إن فعلت ذلك ففقت نفسك وهجمت عينك » ، « لولا أن يتتابع السكران والغيران » ، « لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنت البيت على قواعد إبراهيم » وقوله لمن جاءه بكل ماله متصدقاً به بعد أن رده عليه : « يطلق أحدكم فيتخلع من ماله ثم يصير عيالا على الناس » ، « انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما » .

فهذه الأحاديث وقع فيها التعليل بما في الشيء من نفع أو ضرر الذي هو معنى الحكمة ؛ فقد جعل ما في الجمع بين المرأة وعمتها من مفسدة قطيعة الرحم علة لمنع الجمع ، وما يترتب على قتل المنافقين من مفسدة نفور الناس عن الإسلام علة لعدم إباحة قتلهم ، وما يترتب على مواصلة الصوم والعبادة من الضعف علة

لنهي عن المواصله ، وما يترتب على رد البيت الى قواعده الاصلية من مفسدة نفورهم علة الامتناع عن فعله ، وما يترتب على التصديق بكل المال من مفسدة الفقر وسؤال الناس علة لامتناعه عن قبوله وعدم تجويزه ، وما يترتب على النظر الى المخطوبة من مصاحبة التأليف بين الزوجين علة لإباحة الفجر .

فإن أراد هؤلاء بعدم الوقوع أنه لم يرد عن الشارع تعليل الأحكام بالحكمة فالواقع يكذبه ، وإن أرادوا أمرا وراه هذا فما هو حتى نتكلم معهم فيه ؟ لعلمهم يقولون : ليس مرادنا منع مجرد التعليل بالحكمة حتى يعترض علينا بما ورد في الآيات والاحاديث ، بل أردنا منع التعليل على وجه تكون الحكمة فيه أمانة يعرف بها مواضع الحكم ، كما جعل الاسباب الظاهرة أمارات على أحكامها المربطة بها كالسفر لإباحة القصر ، والقتل لوجوب القصاص ، والزنا لوجوب الجلد . وبعبارة أوضح : إن كلامنا في علة القياس التي يعتد بها الأحكام من محال النصوص الى غيرها ، وهذا نوع من العلل مغاير لما جاء في تلك النصوص فانه عامل التشريع : فمثلا أن الله قسم النية ولم يتركه موكولا إليهم لما في الترك من مفسدة وهي تداول الأغنياء له وحرمان الفقراء منه ؛ وحرمان الخمر لما في شربها من إيقاع العداوة والبغضاء بين الناس... الخ . وأمر بأعداد العدة لأجل إرهاب الكفار ، ونهي عن سب آلهة المشركين لما يؤدي إليه من التوسل الى سب المولى جل وعلا . والرسول صلى الله عليه وسلم حرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها لما فيه من مفسدة قطيعة الرحم ، ونهي ابن عمرو عن مواصله العباد لما يترتب عليها من مفسدة الضعف الشديد الخ ؛ وهذه العلل لم يرد الشارع تعدية الأحكام بها ، بل أراد بيان حكيمته في تشريع أحكامها ، كي يسارع الناس الى الامتثال إذا علموا ما فيها من جلب مصالحهم ودفع المفاسد عنهم . وقد صرح الجصاص في أصوله بالتغاير بين النوعين ، وتقدمت عبارته في المسألة السابقة .

وما إن وصلت الى هذا الحد ، وعرفت أن القوم اصطالحوا على معنى للعلة ، وأن نزاعهم وقع فيه لا في غيره ، كدت أومن بكلامهم وأصدق بحقيقته استقرائهم ، وأجزم بأن المسألة مفروضة ، لولا ما وجدته في بحوثهم مما يخالف ذلك . وجدتهم في مسلك الص على العلة يمثلون بهذه الآيات وتلك الاحاديث وغيرها ، ويفصلون أنواع النص على العلة الى صريح وإيماء وقاطع وظاهر ، ويخلصون من هذا

كاه الى أن ورود الحكم بهذه الصفة يفيد صراحة أو إيماء أن المذكور علة للحكم ، فعاودنى الشك مرة أخرى .

فإن قال قائل : إن ما ذكرناه في ذلك الموضع لا يرد اتصافا عليهم لأنهم قالوه على سبيل المال توضيحا للقاعدة وبيان لما يفهم منه التعليل في كلام الشارع فقط ، لا أنهم أرادوا به الحكم على كل ما ورد في كلام الشارع بأنه علة يعتد بها الأحكام ، وإلا ففيه كثير من العلل القاصرة التي لا تعدى مواضعها - أجنبناه بأننا لا ندعى ذلك في كل ما علل به ، بل نقول : إن السكك صالح للتعليل وصفا كان المذكور أو حكمة ، والأمر في التعدية موقوف على إمكانها بوجود العلة في محل آخر غير ما نص عليه وعدم المانع من ذلك ، لا فرق بين نوع ونوع ، واصطلاحهم في العلة لا يعفيهم من ذلك .

ولو جازيناهم في قصر التعدية على الأوصاف لما نفهم ذلك فيما يريدون ، لأننا وجدنا الأوصاف التي قالوا عنها إنها علة ، ليس فيها تعدية ، بل الحكم في جميع المحال ثابت بمنطوق النص ولا حاجة الى القياس ؛ فمثلا آيات القتل والسرقة والزنا رتب الشارع الحكم فيها على ذلك الوصف متى وجد . والعربي الذي نزل القرآن بلغته يفهم منها عموم الحكم لجميع الأفراد المنطوية تحت ذلك المفهوم وإن لم يعرف القياس والتعدية ، فأين العلة المتعدية ؟ ومسألة السفر والقصر فيه التي جعلها مانعوا التعليل بالحكمة متكأ لهم في الذهاب الى الأوصاف وإهدار الحكم ، ليس فيها تعدية ، ولم يجن المتكأون فيها بعد طول الجدل فائدة ، فلا تُعدى الحكم الى غير المسافر ، ولا تُمنع الملك المرفه .

هذا وقد قرر العلماء أن مسائل العبادات لا دخل للتعليل فيها ، ولا اعتبار للنسبة في أحكامها ، حتى إذا وجد في بعضها ما يظن فيه المناسبة قالوا : إنه معدول به عن سنن القياس ، ومثله لا يقاس عليه .

ولو رجعنا بهؤلاء الأصوليين الى كتبهم في الفروع ، لوجدناهم خالفوا هذا المتفق عليه هنا . وجدناهم يعللون في مسائل كثيرة بالضيق والخرج والمشقة والحاجة والمصلحة . وهل هذه العلل إلا من نوع الحكمة التي ادعوا عدم وقوع التعليل بها ؟

فإن عادوا مرة أخرى وقالوا إننا نسمى ما ورد في القرآن والسنة تعبيلا ،
ونعترف بأن المذكور مع الحكم علة له ، وأن ورود النص بهذه الصفة يفيد
التعليل بأى نوع وصفا كان أو حكمة ؛ ولكننا نبحت عن طريقة تعليل المجتهد
للأحكام لأجل القياس وكيفية استنباطها ، والمجتهد بهذا الاعتبار لا يمكنه
إدارة الحكم على المصالح والمفاسد لاختلاف درجاتها وخفائها ، بل لابد له
من البحث عن أوصاف ظاهرة منضبطة فى نفسها تكون مظنة لتلك الحكم
حتى يضبط اجتهاده ويصح قياسه - قلنا لهم : إن هذا مع ما فيه من الانتقال
من موضوع البحث ، وهو دعوى عدم وقوع التعليل بالحكمة ، لا يتفق ومسالك
الأئمة أهل الاجتهاد المطلق ؛ لانا نعلم قطعا أن المجتهد فى عصر الصحابة ومن
بعدهم من الذين تقدموا على عصر الفقه التقديرى حينما كانت تنزل به الحادثة
أو يسأل عنها ، يبحث عن النص ، فإن لم يجده اجتهد فيها مستندا الى روح التشريع
ومقاصد الشريعة ، وما كان يلجأ الى هذه الصور والرسوم التى وضعها المتأخرون ،
بل كان يزن الشئ فى غير العبادات وما شاكها بما يترتب عليه من نفع أو ضرر ،
ثم يصدر حكمه تبعا لذلك . وما تقدم من تعليلاتهم شاهد صدق على ما نقول ،
حتى إنك تراهم إذا ما ورد النص خاصا بظاهرة علوه بذلك ، ثم عدوا حكمه
الى غير محله .

ألا ترى موقف الصحابة رضى الله عنهم من حديث « لا تقطع الأيدي
فى السفر ، وهو خاص بلفظه فى النهى عن القطع ؛ علوه بما يترتب على القطع
من مفسدة ، ليعم الحدود كلها ، فقالوا « لا تقام الحدود فى دار الحرب مخافة أن
يلحق أهلها بالعدو ، أليس ذلك تعبيلا بالحكمة ؟ أليس ذلك تندية بعلّة هى حكمة ؟

ألا ترى قول عمر رضى الله عنه لحذيفة « إني أخاف أن يقتدى بك المسلمون
فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين ، وقوله فى منع
تقسيم أرض السواد لما فتحت « لولا أن أترك آخر الناس بيتانا ليس لهم من شئ الخ » .
وقول عثمان فى تعليل إتمام صلاته فى السفر « ولكنى إمام الناس فينظر الى
الاعراب وأهل البادية أصلى ركعتين فيقولون هكذا فرضت » . وقول ابن عبد الله
ابن عمر فى شأن خروج النساء الى المساجد « والله لا نأذن لهن فيتحذنه دغلا » .

وقول عروة في قبول توبة المتلصص : « لو قبل ذلك منهم اجترأوا عليه وكان فسادا كبيرا ، الى غير ذلك من التعليلات وكما حكمة .

وأما الأئمة في عصر الفتنه التقديرى فقد كان لكل واحد منهم قواعد عامة أخذها من مجموع الأدلة : فرض المسائل وفصل لها أحكامها على ضوء هذه القواعد وما فهمه من سر التشريع ، ولم يتنعم هؤلاء من التعليل بما سماه الأصوليون حكمة ، وهي ما يترتب على الفعل من مفسدة أو مصلحة ، بل عللوا الأحكام المنصوصة بذلك ، وإليك شيئا مما وقفت عليه من هذه التعليلات :

يقول أبو حنيفة رضى الله عنه : « إذا كان السبي^(١) رجالا ونساء وأخرجوا الى دار الاسلام فأنى أكره أن يباعوا من أهل الحرب فيتقوا ، . فقد علل كراهة بيع السبي لأهل الحرب بما يترتب على البيع من مفسدة هي تقوية العدو الممضرة بالمسلمين . وفي موضع آخر يقول^(٢) ، « وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حملها ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك ، . فقد علل ذلك بانتفاع أهل الشرك ، وهو ما يترتب على الترك من مفسدة .

وقال أبو يوسف : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه : « أيكراه أن يؤدى الرجل الجزية من خراج الارض ؟ فقال : لا ؛ إنما الصغار خراج الأعناق ، . فقد علل عدم كراهية ذلك بأنه لا يترتب عليه صغار ولا ذلة . وهو إشارة لقول الله سبحانه « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » .

والإمام مالك رضى الله عنه أفق الامير حين أراد أن يرد البيت^(٣) على قواعد ابراهيم « لا تفعل لثلاث يتلاعب الناس ببيت الله ، . وهذا كما ترى تعليل بما يترتب على الفعل من مفسدة .

وروى أبو داود^(٤) بسند عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو ، قال مالك :

(١) الرد على سير الأوزاعي ص ٦١ (٢) نفس المرجع ص ٨٣

(٣) الموافقات ٤ ص ١٩٧ (٤) السنن ٢ ص ٢٦

« أراه مخافة أن يناله العدو . فقد علل نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يترتب على الأمر من مفسدة .

وفي الموطأ قال يحيى^(١) قال مالك ، وإنما فرق بين القسامة في الدم والأيمان في الحقوق : أن الرجل إذا دأب الرجل استثبت عليه في حقه ، وأن الرجل إذا أراد قتل الرجل لم يقتله في جماعة من الناس وإنما يلتمس الخلوة . قال : فلو لم تكن القسامة إلا فيما ثبت فيه اليقينة ولو عمل فيها كما يعمل في الحقوق ، هلكت الدماء واجترأ الناس عليها إذا عرفوا القضاء فيها ، ولكن إنما جعلت إلى ولاية المقتول يدمون بها فيها ليكف الناس عن القتل ، وليحذر القاتل أن يؤخذ في مثل ذلك بقول المقتول . قال هذا بعد بيان مذهبه في القسامة من أنها تجب بأحد أمرين : قول المقتول : دعى عند فلان ، أو بجيء ولاته بلوث يدل على القاتل وإن لم يكن قاطعاً . ولما كان هذا مخالفاً للحديث المشهور « اليقينة على المدعى واليمين على من أنكر » ذكر الفرق وعمله بما قاله : « هلكت الدماء واجترأ الناس عليها » . وهو تعليل بما يترتب على الأمر من المفسدة والضرر . ويقول رضى الله عنه في حكم^(٢) صيام أيام شوال الأولى : « وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته ، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك خفته على أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك ، وهو تعليل بما يترتب على الأمر من مفسدة .

ويقول في تعليل عدم^(٣) وجوب الصدقة على أهل الذمة والمجوس في نخيلهم وكرومهم ومواشيهم : « لأن الصدقة إنما وضعت على المسلمين تطهيراً لهم ورزاً على فقرائهم ، ووضعت الجزية على أهل الكتاب صفاراً لهم ، وهو تعليل بالمصلحة ، وإشارة إلى ما صرح به القرآن .

وروى أشهب عن^(٤) مالك أنه قال لمن سأله عن التسعير : إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس به ، ولكنى أخاف أن يقوموا من السوق .

(١) المنتقى شرح الموطأ ج ٧ ص ٦١

(٢) المنتقى ج ٢ ص ٧٦

(٣) ج ٢ ص ١٧٦

(٤) ج ٥ ص ١٨

ويروى الباجي ^(١) عن ابن حبيب في هذا أنه ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم ، فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسمع بما فيه رضاهم ورضا العامة حتى لا يضر بالفريقتين . ثم قال : « أما إذا سمر عليهم بما فيه إجحاف لهم ، ولا ربح فيه ، فإنه يؤدي إلى فساد الأسعار ، وإخفاء الأقوات ، وإتلاف أموال الناس » .

ويروى عن الإمام ^(٢) في مسألة تضمين الصناعات في المدونة والموازية وغيرهما : وذلك لمصلحة الناس وإذا لا غنى للناس عنهم ، كما نهى عن تلقي السلع وبيع الحاضر للبادي للمصلحة . وبمثل ذلك ضمن الأكرام الطعام خاصة للمصلحة . وما أدركت العلماء إلا وهم يضمنون الصناعات .

وكذلك روى عنه ^(٣) رضي الله عنه « أنه أجاز الجهاد مع أمراء الجور ، وقال : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين » . . ومن هذا ما روى عنه من تعليل منع إمرار الماء في أرض الجار بما يترتب عليه من المفسدة . وسيأتي في فصل تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وهذا أبو يوسف ^(٤) في رده على أبي حنيفة رضي الله عنه في جعله للفرس سهم واحد معللا ذلك بقوله : لا أفضل بهيمة على رجل مسلم ، يقول : « ليس ذلك على وجه التفضيل ، ولو كان على وجه التفضيل ما كان ينبغي أن يكون للفرس سهم وللرجل سهم ، لأنه قد سوى بهيمة برجل مسلم ، إنما هذا على أن يكون عدة الرجل أكثر من عدة الآخر ، وليرغب الناس في ارتباط الخيل في سبيل الله ؛ ألا ترى أن سهم الفرس إنما يرد على صاحب الفرس فلا يكون للفرس دونه ، ؟ فقد علل بما يترتب على الحكم من مصلحة ، وهي ترغيب الناس في تكثير العدة المقوية للمسلمين .

وفي موضع آخر ^(٥) يقول معللا تصديق الرجل الثقة الأمين في أن المال

(١) المنتقى ج ٥ ص ١٩

(٢) المنتقى ج ٦ ص ٧١

(٣) الموافقات ج ٢ ص ١٥

(٤) الخراج ص ١١

(٥) ص ١١٢

الذى وجد مع اللصوص ماله ، بأنه ربما لا يمكن الرجل البينة على متاع أو مال أنه له ، وهو في نفسه ثقة ليس بمن يدعى ما ليس له .

ويقول محمد بن الحسن (١) : « وأما تلقى السلع فكل أرض يضر بأهلها فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله . فقد علل المنع بالضرر وجواز عدم الضرر ، فلم يأخذ النهي على عمومته أو إطلاقه ، بل نظر لمقصود الشارع من نهي فئات الحكم بالضرر وجعله علامة عليه يعرف به ، وهو من الحكمة المتنازع فيها .

ويشبه هذا التعليل ما قاله الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته (٢) عند الكلام على حديث : « نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الرجل عن أن يخطب على خطبة أخيه » . قال : إن ذلك النهي ليس على إطلاقه بل في حالة خاصة وهي ما إذا أذنت في نكاح الأول ، وعبارته : « فنهى عن خطبة المرأة إذا كانت بهذه الحال ، وقد يكون أن ترجع عن أذنت في إنكاحه فلا ينكحها من رجعت له ، فيكون قسداً عليها وعلى خاطبها الذي أذنت في إنكاحه » . فقد قصر النهي على هذه الحالة مبيناً علة النهي ، وهي مفسدة ذلك الفعل .

وبعد : فتلك طائفة من تعليلات الأئمة رضي الله عنهم بالحكمة ، وإنما سقتها هنا رداً على هؤلاء الأصوليين المنكرين لجواز التعليل بها مطلقاً ، والذين أجازوه وفرضوا عدم وقوعه . وليس من غرضنا أن نثبت أنهم ما كانوا يعطلون إلا بها ، ويتحرزون من التعليل بالأوصاف ، بل لنثبت أنهم عللوا بالأميرين .

والذى يظهر لى — والله أعلم — أن منع هؤلاء التعليل بالحكمة لم يكن لأنه لم يرد في الشرع ، أو أن الأئمة لم يعطلوا بها ، بل ذلك في المناظرة فقط ، بعد أن عرفنا أن هذا العلم جاء وليد المناظرات بين أتباع الأئمة ، فحاولوا ضبط المذاهب وأقيستها بعقل شاملة ظاهرة ليست على غرار تعليلات الأئمة .

يدلنا على ذلك أولاً : ما قالوه في بحث الاعتراضات . ففي التحرير وشرحه : « وثالثها كون الوصف خفياً كالرضا ، ويحجب عنه بضبط الوصف بضابط ظاهر كالضيغة الدالة على الرضا ، فيدور الحكم عليها كصيغ العقود . ورابعها : كون

(١) التعليق المجدد ص ٢٣٦ (٢) ص ٢٠٩

الوصف غير منضبط كالحكم، وهي الأمر الباعث من المقاصد والمصالح، وهي ما يكون لذة أو وسيلتها كالخرج فإن في نفيه لذة، والزجر فانه وسيلة للذة الدنيوية والآخرية، لأنها مراتب مختلفة ولا يمكن الوقوف على حقيقة المراد. وجوابه بإيداء الضابط بنفسه أى بأظهار المراد بهما وهو ما يطلق عليه المشقة والمضرة عرفاً، أو أن الوصف فيض بمنضبط كالسفر فيض حصول المشقة به، والحد المحدود شرعاً فيض القدر المعتبر في حصول الزجر به.

وثانياً : ما صرح به بعض الفقهاء في بعض الأحكام من أن العلة الحقيقية لها هي الحكم ولكن ترك أصحاب المذاهب التعليل بها خوفاً من نقض يرد عليهم بفرع من فروع المذهب كما نبه على ذلك ابن الهمام في علة الربا، وقد تقدمت عبارته.

وثالثاً : تصریح جمهورهم بأن الوصف ضابط للعلة لا نفس العلة، ومحاولاتهم ضبط هذا الضابط بضوابط عامة. ويظهر ذلك واضحاً في تقسيمهم الوصف إلى طردى وشبهى ومناسب، والآخر إلى أقسام كثيرة من نواح متعددة. وسيأتي ذلك، إن شاء الله.

خاتمة الفصل

في المصارعة بين الطريقتين : طريقة الصحابة ومن بعدهم ،
وطريقة الأصوليين ، وهل بينهما تخالف في الواقع ؟

ظهر مما تقدم أن الطريقة الأولى تعليل بالمصلحة ووزن للأمور بما يترتب
عليها من نفع أو ضرر ، وأن الأصوليين جاءوا بطريقة أخرى . وإنه ليخيل للناظر
في أصولهم واتفاقهم على التعليل بالأوصاف مع اختلافهم في التعليل بالحكم
والمصالح وفرضهم الكلام فيه فرضاً ، أن الطريقتين على طرفي نقيض .

ولكن هذا الظن على إطلاقه لا يتفق والحقيقة الواقعة . وعلى مرید المقارنة
أن يفرد كل مذهب بالنظر جامعاً له أطرافه غير مهمل الظروف التي أحاطت
بكل طائفة حتى ذهبت إلى ما نقل لنا عنهم . ونحن إزاء هذه القضية نرى أصحاب
الطريقة الثانية انقسموا إلى قسمين : فريق اعترف بتعليل أحكام الله بالحكم
والمصالح مجوزاً ذلك في الفروع ، وهم أصحاب التعريف بالموجب أو الباعث
أو المؤثر ، ولكنهم نقلوا التعليل إلى الأوصاف رغبة في ضبط العلة بما هو ظاهر
منضبط ، وليتحد موضع النزاع بينهم وبين أصحاب المعرف ، ولو في الصورة .

وطريقة هؤلاء لا تخالف طريقة السلف في الواقع ، لأن مدار التعليل على الحكم
والمصالح ، وهي العلة الحقيقية عندهم ، كما صرحوا بذلك في كتبهم وشروطهم في
العلة . ومخالفتهم في الضبط بالأوصاف لا تؤثر حيث اضطروا لها اضطراباً .
فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يريدوا بتعليل الأحكام تأليف قواعد يسرون
عليها في الاجتهاد ، كما أنهم لم يختلفوا في هذا الأصل اختلاف من بعدهم ، بل كان
غرضهم الأول هو استنباط أحكام ما جد من الحوادث ، فلا عليهم إذاً أن يقدروا
كل حادثة بظروفها ، وينظروا إلى كل مصلحة بخصوصها . وقد وهبهم الله سبحانه
من نور البصيرة ما يهديهم إلى الصواب غالباً .

وأما هؤلاء فوجدوا الفروع بأحكامها منقولة عن أئمتهم مجردة من العلة .
والمناظرات تدور بينهم في كل حين وكل يبغي نصرة رأي أمامه الذي قلده فعملوا ،

وكان قصدهم ضبط القواعد وتأصيل الأصول ليخرجوا أحكام الحوادث ما ظهر منها؛ وما لم يظهر فرضوه فرضاً ووضعوا له أحكاماً على ضوء هذه القواعد .
ومعلوم أن المصالح لا يمكن ضبطها بذاتها على وجه التحديد حتى تصلح لهذا الغرض، كما لا يمكن اعتبار كل ما يظن أنه مصلحة . والمصالح التي اعتبرها الصحابة رضي الله عنهم لم يضبطوها، والرواة تركوها كذلك من غير ضبط . من أجل هذا لجأ الأصوليون إلى الضبط بالأوصاف وهي صالحة له . والخلل الذي يتطرق إليها أهون مما يدخل غيرها في نظرهم . ذلك عذر هؤلاء عندي في تلك المخالفة الصورية .

وأما أصحاب المعرف الناقلون لتعليل أحكام الله ، فإذا جمعنا لهم أطراف مذهبهم في علم الكلام والأصول من أنهم نفوا علل التشريع في علم الكلام واصطلحوا على معنى آخر للعللة في الأصول وهي المعرف، ومنعوا التعليل بالحكم، ومن صرح منهم بجواز التعليل بها ففسروا مراده بما يدخل في دائرة الأوصاف - غداً مذهبهم مخالفاً لطريقة السلف . وأما إذا أبقينا الحكمة على ظاهرها من أنها ما يترتب على الفعل من مصلحة أو مفسدة، قربت طريقتهم إلى حد ما من تلك الطريقة السابقة .

بقي أن يقال إن الصحابة رضي الله عنهم عللوا بالمصالح ابتداء من غير تقييد بأصل معين يرتبون إليه الحوادث، وهؤلاء غنوا عناية تامة بالبحث عن الأصول المعتبرة، بل كانوا يبحثون عن علل تلك الأصول لأجل القياس عليها ما وقع وما لم يقع . وشتان ما بين الأمرين .

يقول إمام الحرمين في برهانه في بحث الاستدلال : « إن من سبر أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يرَ لواحد منهم في مجالس الاستشارة تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن . . . وفي بحث تعليل الحكم الواحد ^(١) بعلتين يقول رداً على من يدعى أن الصحابة ما كانوا يعطون بأكثر من علة واحدة ولو ثبت ذلك لقل عنهم : « هذا لا حاصل له،

فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا يحجرون على مراسم الجدلين من نظار الزمان في تعيين أصل ، والاعتناء بالاستنباط منه ، وتكف تحرير على الرسم المعروف المؤلف في قبيله ، وإنما كانوا يرسلون الأحكام وبعلقونها في مجالس الاستشوار بالمصالح الكلية ، اهـ .

والجواب : أن هذا شيء آخر غير ما نحن فيه الآن ، حيث الكلام في نفس التعليل والشيء المعلن به ، بصرف النظر عن كونه قياساً أو غير قياس . وإن كان هذا لا يمنعنا من التماس العذر لهم في هذه المخالفة ، فنقول :

إن مسلك الصحابة في هذا هو المسلك الحق الذي يسير بالشرية نحو غايتها المحموده ، الى حيث آسير بالناس وحرادتهم الى ما فيه سعادتهم ، الى حيث تسير المدنات المتجددة في كل حين . وطريقتهم طريقة واقعية بعيدة عن الفرض والتقدير ، لما لم يكن هناك طعن في الاجتهاد واستعمال الرأي ، إلا ما كان من معارضة أحياناً في بعض الآراء الجزئية .

فلما مضى زمن هؤلاء الاعلام ، وشاء الله انقسام العلماء الى فريقين : أهل رأى ، وأهل حديث ، حسب البيئة التي عاشوا فيها ، والمدرسة التي تخرجوا منها . طعن أهل الحديث على أهل الرأى بأهم يشرعون بالهوى ويتركون النصوص ، وأخذوا في محاربتهم والتشيع عليهم في كل مكان ؛ فأخذ الآخرون بدورهم في الدفاع عن أنفسهم ولكن من غير جدوى في إقناع الخصوم ، إلى أن جاء الإمام الشافعى رضى الله عنه وقام بنصرة الحديث وأهله ، فلما أنسوا به وأنصتوا لكلامه ، أخذ في تهريب وجهة النظر بين الفريقين ، واعترف بالرأى ولكن في دائرة محدودة ، دائرة النياس فقط ، كما قال المؤرخون للتشريع .

بعد ذلك تبعه العلماء في تقوية هذا النوع من الرأى ، ووجدوا الصفوف للدفاع عنه ، وكرسوا جهودهم عليه ، فردوا كثيراً من الشبه الواردة من المخالفين المنكرين له ، وأرجعوا كثيراً من وجوه الرأى والاجتهاد إليه .

ثم وسعوا دائرة حتى غدا ملاك بحثهم ، ومجال مناظراتهم ، وموضع القوة والضعف في مذاهم ؛ هذا مع قولهم بالحقه التقديرى ، وهو ميدان واسع لا يسد

حاجته إلا قياس متشعب الأطراف ، قياس بالمناسب وغير المناسب ، من الشبهى والطردي .

هذا - فى نظرى - هو سر عناية الأصوليين بالرد الى أصل معين فى تعليلهم . فعلوا ذلك ليدفعوا عن أنفسهم تهمة التشريع بالهوى أولاً ، وليوفروا على ذلك الفقه التقديرى أحكامه ثانياً ، وليأمنوا الخطأ فى الاستنباط والتخريج ثالثاً . كما قال إمام الحرمين ^(١) : إنه لم يصح عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبط المصالح التى تنهض عللاً للأحكام ، ولا إطلاق تعليق الحكم بكل مصلحة تظهر للناظر وذى رأى ، فمسالك الضبط النظر فى مواقع الأحكام مع البحث عن معانيها ، فإذا لاحت وسلت تبين أنه معنى متلقى من أصول الشريعة وليس حائداً عن المأخذ المضبوطة ؛ فهذا هو المسلك الحق فى درك وقوع المعنى فى ضبط الشرع ؛ ولهذا ردت الحذاق إلى أصل معين ، فإن صاحبه ^(٢) يأمن وقوعه فى مصلحة لا يناط حكم الشارع بمثلها ، اهـ ومع كل هذه الأعذار فانا لا نزال ننكر بعض ما فعله الأصوليون وهو الاسترسال وراء مجرد الشبه ولو بعيداً ، يحرمون به ما تأبى سماحة هذا الدين تحريمه . وسلم إن شاء الله ببعض هذه العيوب والأضرار التى لحقت الشريعة من جراء التعقق فى القياس فى الباب الثالث عند الكلام على اعتبار المصلحة فى التشريع .

(١) البرهان ص ٢٣٣ .

(٢) فى النسخة التى وقفنا عليها زيادة د لا ، قبل يأمن . والظاهر أنها زيادة من الناسخ لأنها تخل بالمعنى . والله أعلم .

الفصل الثالث

في بحث بعض الشروط التي شرطها علماء الأصول للعلة

شرط الأصوليون للعلة شروطاً تنوعت حسب اختلاف المذاهب . كثرت هذه الشروط وتعددت حتى زادت على الثلاثين . عدت منها صاحب إرشاد الفحول ثمانية وعشرين . وإذا فتش القاري في كتب الأصول على اختلاف ألوانها وقف على أكثر من هذا إشارة أو استنباطاً ؛ وكل ذلك لا يعنيننا الآن لأنه شيء تبع الجدل والدفاع عن المذاهب . والذي نريده هنا هو بيان قيمة هذه الشروط من الناحية العملية في فقه أصحابها ، ومدى قربها أو بعدها من الفروع التي منها استمدت . لذلك رأيت قصر الحديث على بعضها لتكون أنموذجاً لمن أراد البحث في أمثالها ، عاقداً لكل شرط بحثاً خاصاً .

البحث الأول

في اشتراط كونها منصوصة

وفيه مسألتان

المسألة الأولى في بيان أصل الاشتراط :

شرط قوم في العلة أن تكون منصوصة . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز التعليل بالمستنبطة . ذهب إلى ذلك جمهور الظاهرية والشيعة ^(١) الإمامية . وذهب غير هؤلاء من القائلين بالقياس إلى جواز التعليل بهما لا فرق بين مستنبطة ومنصوصة ، ولا أثر للنص على العلة عند عدم إلا في الترجيح عند التعارض فقط . أيد الشارطون مدعاهم بأدلة تذكر منها ما يأتي :

قالوا أولاً : لو تعبدنا بالعمل بهذا النوع لوجدت الدلالة عليه ، لكن الدلالة مفقودة ، فالعمل به غير جائز . أما الملازمة فلأن التكليف يستدعي وجود دلالة

(١) نص على ذلك الطباطبائي في مفاتيح الأصول ، فيمد أن حكى عن بعضهم القول بالمستنبطة حكى رجوعه ونقل حكاية إجماعهم عن غير واحد من علمائهم .

وإلا لكان التكليف به من دون دلالة عليه تكليفا بما لا سبيل إلى العلم به وهو تكليف بالمحال . وأما بطلان اللازم فبالاستقراء .

وثانيا : بأن العمل بهذا النوع يستلزم الاختلاف لاستناده إلى الآمارات المختلفة ، والاختلاف منهي عنه لقول الله تعالى : ولا تنازعوا ، الآية .

وثالثا : بأن القياس مجرد شبه ، وما من فرع إلا ويشبه أصليين متضادين في الحكم ، وذلك يقتضى ثبوتهما فيه ، وهو محال ، فلا بد من مرجح يرجح أحد الشبهين أو الأشباه وليس هنا غير النص ، فلزم أن تكون العلة منصوصة .

تلك هي أدلة الشارطين . ومن تأملها وجدها شها لا تقوى على إثبات دعواهم ؛ وذلك لأن المستند الأول لجميع القائلين بالعلل هو عمل الصحابة رضوان الله عليهم ، والمتبع لتعليلاتهم يخدم عللوا بالمستنبطة كما عللوا بالمنصوصة .

وإذا ضمنا إلى ذلك ما صح من أدلة القياس الأخرى العامة التي لا تخص نوعا دون نوع ، وأن الشارع الذي أباح لهم العمل بالاجتهاد لم يقيدهم بالوقوف عند منصوص العلة ، أنتج لا محالة جواز العمل بالعلل مطلقا ، وأن قصر الجواز على نوع دون نوع قصور في فهم الشريعة . ولو كان ذلك القصد مرادا للشارع لأشار إليه ولو إشارة خفية . فقول المستدل بعد ذلك : إن القياس مجرد شبه ، لا يضير القائل بالعلة المستنبطة في شيء ، لأنه لا يعمل بكل شبه بل بالشبه الراجح ، وإذا تساوت الأشباه توقف أو تخير ؛ ولا يعمل بجميعها حتى يلزم المحذور وهو العمل بالمتأقضى . وقوله : إنه يستلزم الاختلاف وهو منهي عنه ، لا يفيد ، لأنه ليس كل اختلاف منهي عنه ، بل الاختلاف المؤدى إلى التنازع وتفرق الكلمة كما هو صريح الآية التي استندوا إليها ، ولم يقل أحد إن الاختلاف في الاجتهاد والفهم من هذا القبيل ، وإلا لزم مثله في الاختلاف في فهم النصوص عند تعارضها . فإما هو جوابهم عنه هو جوابنا عن هذا . على أن أصحاب القياس رسموا للعلة طرقا يعرف بها صحيحها من زائفها ، وهو حد من هذا الاختلاف ومنع من العمل بكل شبه . وبعد هذا لا يرد قولهم إنه عمل بما فقدت الدلالة عليه ؛ لأنهم إن أرادوا الدلالة الشخصية على كل علة مستنبطة فسلم ولا يفيد ، وإن أرادوا الدلالة النوعية فمنوع

بعد ما ثبت من عمل الصحابة ومن بعدهم بها . وإلى هنا ظهر ضعف القول
بالاشتراط ، ورجحان مقابله ، وهو الذي نختاره

المسألة الثانية

في بيان ما يستفاد به التخصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له
تكلم الأصوليون على النص من ناحية أنه طريق من طرق إثبات العلة
بصرف النظر عن كونه شرطا أو غير شرط مختلفين في المراد منه . ففريق
عرفه بأنه : ما دل على العلة من الكتاب والسنة بالوضع ، أعم من الوضع الحقيقي
والمجازي . وهؤلاء جعلوا الإيماء وسطا بين النص والاستنباط . وفريق آخر
يقول : المراد بالنص ما دل على العلة من الكتاب والسنة ولو التزاما ، فأدخلوا
الإيماء فيه . وحينئذ يكون مقابلا للاستنباط .

والأقسام المتصورة هنا باعتبار الوضع خمسة :

الأول : ما وضع للتعليل حقيقة ولم يستعمل في غيره لا حقيقة ولا مجازا .

والثاني : ما وضع للتعليل حقيقة واستعمل في غيره حقيقة .

والثالث : ما وضع له حقيقة واستعمل في غيره مجازا .

والرابع : ما وضع لغير التعليل واستعمل فيه مجازا .

والخامس : ما وضع لغير التعليل ولم يستعمل فيه مجازا ولكنه دل عليه التزاما .

هذه الأقسام جمعها الفريق الثاني تحت عنوان النص ، وقسموه إلى صريح وهو
الأقسام الأربعة الأولى ، وإيماء وهو القسم الخامس . والفريق الأول قصر
النص على الأربعة الأولى ، وقسموه إلى قاطع^(١) وهو القسم الأول ، وإلى ظاهر
وهو الأقسام الثلاثة ، الثاني والثالث والرابع ، وجعل القسم الخامس مقابلا
لنص ، وسماه إيماء . واتفق الكل في الإيماء على أن اللفظ استعمل في الموضوع
له ولزمه التعليل لزوما عرفيا بالترينة . كما اتفقوا على اشتراط وجود قرينة تجعل
اللفظ ظاهرا في التعليل في الحالات الثانية والثالثة والرابعة . وسواء جمعوا هذه

(١) مرادهم من القاطع مالا يحتمل غير التعليل حيث لم يوضع لمعنى آخر كما لم يسبق استعماله في
معنى آخر على سبيل المجاز . وليس مرادهم منه مالا يحتمل عقلا غير التعليل بحيث لا يجوز العقل معنى آخر
له غيره حتى يترض عليهم بأن هذا لا يصح في دلالات الألفاظ مع قيام الاحتمالات العشرة .

الاقسام تحت النص أولاً ، فهم متفقون على أن القسم الخامس الذي يدل بالالتزام
إيماء ، وأنه مغاير للاستنباط ، وكونه يسمى نصاً أولاً ، لا أثر له في الاختلاف ،
بل هو أمر تابع للاصطلاح ، ولا مشاحة فيه ، كما قالوا .

وفائدة هذا التسميم تظهر أولاً عند التعارض ، فيقدم القياس الذي صرح
بعده على ما علقه موماً إليها كما صرح بذلك الأصوليون في بحث ما يرجع به
الأقيسة المتعارضة . وثانياً : في اعتقاد التعليل كما قال الآمدي (١) بعد أن ساق
أمثلة النص الصريح : « فهذه الصيغ الصريحة في التعليل عند ورودها يجب اعتقاد
التعليل ، إلا أن يدل الدليل على أنها لم يقصد بها التعليل ، فيكون مجازاً فيما قصد بها » .
ومفهوم هذا أن غير الصريح لا يعتد التعليل فيه بمجرد الوجود إلا إذا دل
الدليل على ذلك ، وهذه كما ترى ليست من الفوائد التي تقصد في هذا المقام ،
بل المقصود هو الفائدة العملية ، اللهم إلا إذا أراد الاعتقاد لأجل العمل .

وثالثاً : في دفع توهم من يتوهم أن النص قاصر على التصريح بالعلة فقط
فيستنبط علة تخالف العلة الموماً إليها بحجة أن الكل داخل في الاستنباط ، فإذا
ما علم المعلن أن العلة المنصوصة تختلف باختلاف النصوص صراحة وإيماء
وأنها مقدمة على المستنبطة ، وقف عند النصوص ما دام يحده ولا يعارضه بما
يصل إليه اجتهاده . هذا بالنسبة لمن اعترف بالعلل المستنبطة ، وأما بالنسبة لمن
ردها وشرط في العلة أن تكون منصوصة فهي إلزامه بأنواع من العلل كثيرة
مما يدخل تحت عنوان النص . وهذا سر توسع بعضهم في الإيماء حتى خيل
لناظر فيه أنه لا يوجد علة مستنبطة إلا نادراً ، وسيأتي بيان هذا .

وقبل أن نذكر هذه الأنواع وأمثلتها ينبغي التنبيه على أن الكلام في تعليل
الاحكام التي تعدى الى غير محالها ، وأنه في علل ثبتت بنص الشارع : قرآن أو سنة ،
لا غير ذلك من النصوص ، ليعلم مدى توسعهم في هذا الباب ، حتى ذكروا أمثلة
لتعليل الأفعال ، وأخرى لم تصدر عن الشارع ولا يتوهم صدورها منه ، وما ذلك
إلا لتكثير الكلام وزيادة الأقسام المفروضة . واليك بيان هذه الأقسام :

(١) الأحكام ٢ - ٢٨

أنواع الصريح

القاطع منه على رأى بعضهم

١ — يقول الزركشى فى البحر^(١) المحيط : « إن أقوى أنواعه التصريح بلفظة الحكمة . قال : وقد أهمله الأصوليون . ومثاله : حكمة بالغة ،

ونحن لا نرى وجها لذكر هذه الآية فى أمثلة التعليل ؛ لأن الكلام فيها بعيد عن التعليل حيث يخاطب الله سبحانه رسوله الكريم بقوله « ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر ، يعنى ولقد جاء هؤلاء المعاندين من أنبياء القرون الخالية أو أنبياء الآخرة ما فيه مزدجر لهم . ثم وصف ذلك بأنه حكمة بلغت غايتها لا خلل فيها . ثم رتب على محيى الحكمة البالغة مع كونه مظنة للإغناء عدم الإغناء ، فما تغنى النذر ، وما هنا نافية أو استفهام إنكارى . يعنى مع كون هذه الحكمة البالغة مظنة لإغناء مندرين ، لم تغنهم ، لأن القلوب طبع عليها فأصبح الإنذار لا يفيد .

والخلاصة : أن الآية لا حكم فيها حتى يعلل بلفظ الحكمة ، كما أن وضع لفظ الحكمة هنا لا يشعر بالتعليل . ولعله لما وجد الأصوليين يذكرون من ألفاظ التعليل : لعله كذا ، ولسبب كذا ، ولموجب كذا ، ولمؤثر كذا الخ من الأسماء التى أطلقوها على العلة ، ووجد لفظ الحكمة تطلق عليها كذلك ، أو أنها نوع من العلة التى تكاملوا عليها . قال ما قال . لكن ذلك إذا وردت مع الحكم على هيئة التعليل : « لحكمة كذا ، فان أحدا لا ينازع فى أنها قاطعة فى التعليل إذا وردت بهذا الشكل ولم يرد أنها فى الآية الكريمة تفيد التعليل .

٢ — لعله كذا — ٣ — لسبب كذا وموجب كذا ومؤثر كذا . ولم يذكر الأصوليون لها أمثلة لعدم وجدانهم ذلك فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . وهم يفرضون هذا نظراً لذات الألفاظ وما تدل عليه من المعنى ، مغفلين أنهم يبحثون عن ألفاظ التعليل فى كلام الشارع . ولذلك لم يذكروها كثير من علماء الأصول . قال العطار فى حواشى^(٢) جمع الجوامع : « تركهما ابن الحاجب لندرة وقوعهما فى القرآن والسنة وإن كانا أصرح الأشياء ،

(١) نص عبارته : الصريح أقسام أحدها التصريح بلفظة الحكمة كقوله تعالى « حكمة بالغة ، وهذا أهمله الأصوليون وهو أعلاها رتبة . ج ٣ رقم ١٤٠ من النسخة المخطوطة بالمكتبة الأزهرية .

(٢) ٢٧٩ ص ٢٧٩ .

٤ — من أجل ، ولأجل . وهاتان اللفظتان وردتا في كلام الله وكلام رسوله معللا بهما أحكام . من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل . . . الآية . وإنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، ولأجل الدافعة التي دفت عليكم .

٥ — كي ^(١) وإذن . كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وإذن لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ، ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر قال : أينقص الرطب إذا جف ، ؟ فتقبل : نعم ، فقال : لا إذن .

الظاهر من الصريح

١ — اللام ظاهرة ومقدرة نحو : أن كان ذا مال وبنين ، أى لأن كان ذا مال وبنين ، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، أقم الصلاة لدلوك الشمس ، ففي الآية الأولى ينهى المولى رسوله بقوله لا تطع من هذه مثالبه لأن كان متمولا متقويا بالبنين ، يعنى أن كونه صاحب مال وبنين لا يصلح سببا لطاعتك إياه . وفي الثانية : جعل فيها العبادة علة للخلق . وهما كما ترى ليس فيهما تعليل للأحكام . وفي الثالثة : وقع نزاع في صحة التمثيل بها ، فمن يجوز له كالرازي والبيضاوى ، ومن مانع له كالقاضى معللا هذا المنع بأن دلوك الشمس لا مناسبة فيه لإقامة الصلاة بل اللام هنا لمجرد التوقيت . ورد الغزالي عليه بأنه لا بعد في أن يجعل الشارع الدلوك علامة للوجوب ، وقد قال الفقهاء : الأوقات أسباب ولا بعد في تسمية السبب علة - غير لازم له حيث شرط القاضى في العلة المناسبة الظاهرة ، وهذا لا يظهر مناسبتة وإن كان مناسبا في الواقع .

وإنما كانت اللام ظاهرة في التعليل لأنها مشتركة بينه وبين غيره من المعاني كالعاقبة والملك والاختصاص وغيرها .

٢ — الباء . وضابطها أن يصلح مكانها لام التعليل ، ومثالها : فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم . وكانت الباء ظاهرة لأنها لم توضع

(١) قال الزركشى : وراجعها كي ، كذا جعله الامام في البرهان من الصريح ، وخالفه الرازى ، والأول أصوب كقوله تعالى : كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، فعمل سبحانه قسمة التيمم بين الأصناف بتداوله الأغنياء دون الفقراء ، ١ هـ .

للتعليل وإنما وضعت للإلصاق . ولما كانت العلة تقتضي وجود المعلول حصل فيها معنى الإلصاق ، فاستعملها في التعليل بحجاز . وهذا وما قبله وإن احتمل غيره ولكن القرينة صرفته عن هذا المرجوح الى الراجع ، فصار ظاهراً فيه .

٣ — إن المكسورة ، نحو : إنها من الطوافين عليكم والطوافات ، وحديث المحرم الذي وقصته دابته ، لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة ملياً ، والحديثان فهما تعليل أحكام . ولكن بعض الأصوليين مثل بالحديث الثاني لنوع من أنواع الإيماء مع تمثيله به لهذا النوع من النص الظاهر ، وهما متغايران إما يكون هذا نصاً وذاك إيماء ، أو يكون هذا صريحاً وذاك إيماء ، على اختلاف القولين في الإيماء هل هو داخل في النص أو هو نوع آخر مقابل له . وفي هذا التثريب ما فيه . ولما استشعر بعض الكاتبين بذلك قال : لا بعد فيما فعل . فالمثال فيه ناحيتان : ناحية تدل بالنص وهي إن المكسورة ، وناحية تدل بالإيماء وهي ترتيب الحكم على الوصف بالفاء .

٤ — إذ ، ومثاله : « وإذا اعتزلتهم وما يعبدون إلا الله فأووا إلى الكهف »

٥ — حتى ، ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين .

٦ — لعل على رأى الكافرين من النجاة ، فانهم قرروا أنها في كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى لاستحالة عليه تعالى . وأمثالها كثيرة .

٧ — على « لتكبروا الله على ما هداكم ،

٨ — في « لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم »

٩ — من « يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق ، أي لأجلها .

تلك هي ألفاظ التعليل الصريح التي تؤخذ من بطون الكتب المختلفة . فمنهم من يذكر بعضها ويهمل الآخر . ومنهم من يزيد وينقص حسبما يظن له . ولقد زاد بعضهم أدوات الشرط والجزاء نحو : « وإن كنتم جنباً فاطهروا ، » فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، و « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » و « من أحيا أرضاً ميتة فهي له » . وأنت ترى أن هذه المثل فيها الترتيب للحكم على الوصف بالفاء ، وهو نوع من أنواع الإيماء .

الإيماء

هو في اللغة : التنبيه والإشارة . وفي الاصطلاح : هو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيدا . كما عرفه ابن الحاجب . أو هو ترتيب الحكم على الوصف ، فيفهم لغة لا وضعا أن الوصف علة للحكم من ذلك الترتيب ، وإلا كان ذلك الترتيب مستبعدا ، كما عرفه الكمال بن الهمام ، غير أنه قال : ولا يختص هذا الإيماء بكلام الشارع ، إلا أن عدم كون الوصف علة في كلام الشارع أبعد . وعرفه صاحب المسلم بأنه : ما يدل على علية الوصف بترتيبه من القرائن . وكل ذلك صحيح ، لأنه ضابط لما يتحقق فيه الإيماء . غير أن تعريف ابن الحاجب والكمال منظور فيهما لجهة الدلالة ، وتعريف صاحب المسلم منظور فيه للدال الحقيقي . وذلك لأن اللفظ هو الدال على العلية بواسطة شيء آخر هو القرينة ، وهي الاقتران بين الوصف والحكم على وجه خاص ، كترتيب الحكم على الوصف بالفاء في كلام الله أو كلام الرسول أو كلام الراوى ، أو ترتيبه عليه بغير الفاء . فمثلا قوله تعالى : **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ، رتب الشارع الحكم الذي هو وجوب القطع على الوصف الذي هو السرقة بالفاء . فهو سبحانه الذي أوما بإيراد اللفظ على هذه الحالة إلى أن السرقة علة لوجوب القطع ، ويصح تسمية هذا اللفظ إيماء لأنه دل على العلية بواسطة الترتيب المذكور ، كما يصح تسمية هذا الاقتران بين الوصف والحكم على تلك الحالة إيماء ، لأن اللفظ دل على العلية بواسطة ، أو لأنه عرف منه إيماء الشارع . والخطب سهل ، والمسألة اصطلاح .

هذا والمراد بالوصف والحكم في التعريف أعظم من أن يكونا مذكورين أو مقدرين ، لأن المقدر في حكم المذكور ، أو أحدهما مذكورا ، والآخر مقدرا . فالأول نحو **« وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا »** لا يقضى القاضي وهو غضبان . والثاني نحو **« وَلَا تَهْرَبُوا عَنْهُ حَتَّى يَطْهَرَ »** ، أي فإذا طهرن فلا منع من قربانهن . والثالث نحو **« ثَمَرَةُ طَيِّبَةٍ وَمَاءٌ طَهُورٌ »** فالوصف مذكور والحكم

مقدر ، يعنى قائما باق على طهوريته ، والرابع نحو : أعنت رقبة ، . فالحكم مذكور والوصف مقدر ، يعنى واقعت فأعنت رقبة .

ومثال النظير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للمرأة التى سألته عن قضاء التوم عن أمها ، أرأيت لو كان على أمك دين فتضيته أكان ذلك يؤدى عنها ، قالت نعم . قال ، نصومى عن أمك ، أى فإنه يؤدى عنها .

ثم إن الوصف والحكم إن كانا مذكورين أو مقدرين قايما باتفاق ، وإن كانا مستنبطين فليس بالاتفاق ، وإن كان أحدهما مذكورا والآخر مستنبطا فمختلف فيهما . فقبل ليس بإيماء فى الصورتين لأن القرآن بين الوصف والحكم إنما يتحقق بالذكر ولو تقديرًا . فإذا كان أحدهما مستنبطا فلا يوجد القرآن المحقق للإيماء . وقبل إيماء فى الصورتين لأن المستنبط ينزل منزلة المذكور . وقبل بالتفصيل : فإن كان الوصف مذكورا قايما ، وإن كان العكس فلا . ووجه الفرق أن الحكم مستنبط من الوصف لأن الوصف يستلزمه ، فإذا ذكر الوصف اعتبر الحكم مقارنا له بخلاف الثانى لجواز أن يكون الوصف الذى يلزمه الحكم أعم مما عينه المجتهد فلا يكون فى ذكر الحكم دلالة على خصوص ما عينه حتى يصدق أنه إيماء ، وذلك كحديث الربا ، فإن الحكم مذكور والوصف يحتمل أنه الاتقيات أو الطعم أو الكيل أو الوزن الخ .

والحاصل : أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، وذكر الملزوم يستلزم ذكر اللازم بخلاف العكس ، لأن اللازم أعم ، وذكر الأعم لا يستلزم ذكر الأخص ؛ وأما ذكر الأخص فيستلزم ذكر الأعم . مثال الحكم المستنبط من الوصف المنصوص صحة البيع المستنبطة من الحل فى قوله تعالى ، وأحل الله البيع ، لأنه لو لم يكن صحيحا لم يكن مفيدا لغايته ، وإذا لم يكن مفيدا لغايته كان عبثا وهو قبيح والقبيح حرام فلا يكون حلالا ، فلزم كونه حلالا كونه صحيحا بالضرورة . ومثال العكس أكثر العلل المستنبطة نحو حديث حرمت الخمر ، فإن الحكم مذكور وهو التحريم والوصف وهو الشدة المطرية مستنبط .

وأنت ترى أن القول بأن الصورتين من الإيماء بعيد جدا ، لأن ذكر أحدهما إنما يكون كافيا للإيماء إذا كان بين الوصف والحكم تلازم ، لكن

من أين يعلم هذا التلازم ومعرفة متوقفة على العلم بأن الوصف علة والحكم معلول حتى يكون الوصف ملزوماً والحكم لازماً ، وهو عين المتنازع فيه . وإن القول بالتفصيل وإن كان الفارق فيه ظاهراً إلا أنه يتوقف على معرفة أن الوصف ملزوم والحكم لازم ، واللزوم إنما يثبت إذا ثبتت العلية ، والنزاع فيه .

ولعل الباعث لأصحاب هذين القولين على ذلك هو مراجعة المنكرين للعلل المستنبطة بتوسيع النص وتكثير أقسامه لإلزام هؤلاء المنكرين بأنواع من العمل كثيرة تحت ستار النص .

وأما القول الأول فهو أعدل الأقوال ، لأنه الذي يتفق وحقيقة الإيحاء وهي الاقتران الأعم بما بين المذكورين والمقدرين ، أو أحدهما مذكورا والآخر مقدرًا .

ثم إنك تجد علماء الأصول بعد ذلك يذكرون للإيحاء أنواعاً تزيد وتنقص تبعاً لاختلاف الأنظار وتنوع الاصطلاح ، والخطب في ذلك سهل ؛ لأن المسألة ترجع في نظرهم إلى تطبيق ضابط الإيحاء السابق ، فحيث تحقق كان المذكور نوعاً منه سواء كان بترتيب الحكم على الوصف بالغاء في كلام الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو في كلام الراوى ، أو كان بالترتيب بغيرها كأن يحكم الشارع عتب عليه بصفة المحكوم عليه كقول الأعرابي : واقعت أهلى في نهار رمضان يا رسول الله ، فقال : أعتق رقبة ، أو كان بتفريق الشارع بين شيئين في الحكم بذكر صفة ، فإن ذلك يشعر بأن تلك الصفة علة لذلك الحكم حيث خصها بالذكر دون غيرها . والمراد بالصفة اللفظ المقيد لغيره أعم من أن يكون شرطاً أو استثناءً أو غاية ، مثل « القتاتل لا يرث » ، ولا تضر بهن حتى يطهرن ، وقوله : فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : الذهب بالذهب ، الحديد بالحديد ، ومثل ذلك التفريق بالاستدراك نحو قوله تعالى : لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عتدتم الإيمان . . وتفصيل ذلك لا ينبغي . لكن هناك أشياء تلفت النظر كالخلاف في اشتراط المناسبة في الترتيب بغير الغاء ، وسند كرم فيه عند بحث هذا الشرط ، وكقول الإمام الرازى في محصونه : يشبه أن يكون تقدم العلة على الحكم أقوى في الإشعار بالعلية من العكس ، معللاً ذلك بأن إشعار

العلة بالمعلول أقوى من إشعار المعلول بالعلة ، لأن الطرد واجب في العلل دون العكس . والقرافي في شرحه يحاول التماس الفروق بينهما ليصحح كلامه ، وغيره يكيل له اعتراضات لا حذ لها . كل ذلك من غير نتيجة ، لأنه إذا كان كل منهما ورد في كلام الشارع والرواة نقلوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمعنى وفيه يجوز التقديم والتأخير بين العلة والمعلول ما دام المعنى صحيحا ، فلا معنى لهذه المقالة حيث لا قدرى اللفظ الذي قاله الرسول على حقيقته . وقد يرد الحديث بعدة روايات يحتمل أنها من صنع الرواة ، ويحتمل أنها من كلام الرسول قالها في أوقات متعددة . والأمر لا يخرج عن أحد احتمالين : إما أن تكون ألفاظه صلى الله عليه وسلم كلها فتكون في درجة واحدة ، وإما أن تكون من ألفاظ الرواة وحينئذ لا يكون فيها حجة ، لأن المستدل يستدل بها على أنها ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وسلم . والآن نطوى هذا البحث حيث لا فائدة من طول الكلام فيه .

البحث الثاني

في اشتراط كون العلة متعددة

قد عا تنازع العلماء في جواز التعليل بالعلة القاصرة ، وطال الاخذ والرد بين الحنفية والشافعية على وجه أخص جيلا بعد جيل ، حتى خيل للناظر في كلامهم أنه دفاع عن عقيدة أو تنازع في حقيقة ؛ ويعلم الله أن لا عقيدة ولا حقيقة وإنما هو خلاف في الألفاظ . ومن أنصف منهم وتجرد عن العصبية قال : نزاع لفظي حيث اختلف محل النفي والإثبات ؛ وأن كل فريق معترف بما يقول الآخر شاء أم أبى . ومن أخذته الحجة — حجة الدفاع عن مشايخه — حاول رد النزاع الصوري إلى حقيق ، متكلفا أيما تكلف ، كي يوجد لهذا الخلاف ثمرة صالحة لما بان له ذبول ثمراته التي رتبها عليه السابغون .

وأغلب الظن عندي أن منشأ هذا الخلاف هو ما روى عن الإمام الشافعي رضي الله عنه من جملة علة الربا في الذهب والفضة الثنية وهي قاصرة عليهما ؛

وعلة ضم الأولاد إلى الأمهات لتكميل النصاب فتجب الزكاة أن الأولاد متولدة منها وهي قاصرة على محلها لا تتعداه ، وما شابه ذلك . والحنفية جعلوا العلة في الأول الجنس والوزن وهي موجودة في غيرهما ، وفي الثاني أنها زيادة مال في الجول على نصاب وهي موجودة في الفائدة . وسواء أكان هذا التعليل منقولا عن الإمام وصاحبيه أم من استنباط الأتباع فقد جد النزاع بين أصحاب المذهبين في هذه الفروع ، وانجر الكلام منها إلى علة قاصرة ومتعدية وأيهما ترجح في مقام الترجيح أو في مجالس المناظرات . فذهب ذاهبون إلى أن القاصرة غير صحيحة ، وآخرون إلى أن التعليل بها صحيح . ولكنهم اختلفوا فيما بينهم عند اجتماعها مع المتعدية . فمن ذهب إلى ترجيح المتعدية لوجود فائدة زائدة وهي تعدية الحكم . ومن ذهب إلى عدم الترجيح من هذه الجهة « القصور والتعدي » بل من جهة الدليل المثبت لكل واحدة منهما . ومن ذهب إلى ترجيح القاصرة لأنها متأيدة بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة . وصاحب هذا القول هو أبو إسحاق الشيرازي الشافعي ^(١) .

حكى هذه الأقوال صاحب البرهان . ومع أن مثار النزاع هو ما قلناه لم يمنع من ذهاب بعض الشافعية إلى القول بعدم صحتها كأبي بكر القفال الشافعي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ ^(٢) والحلي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ . ولا من ذهب بعض الحنفية كشايخ سمرقند وصاحب الميزان وكثير من المتأخرين كصاحب التحرير ، إلى القول بصحتها ، ولكل وجهة .

ونحن نسوق لك بعض مقالات علماء الأصول في هذا الموضوع مرتبة حسب ترتيبها الزمني ، لنرى كيف بدأ الخلاف ، وكيف تطور حتى انتهى إلى الوافق ، وظهرت حقيقته ، من أنه نزاع لفظي وإن هبت عليه أعاصير العصية المذهبية في وسط الطريق ، تسفو رمال الجدل على وجه الحقيقة تحاول إخفاءها ، وتثير غبار الباطل في أعين الأتباع حتى تغمض عن الصواب .

(١) من علماء القرن الخامس ولد سنة ٣٩٣ هـ وله كتاب اللع في الأصول ومروحه وتنقل في بلاد كثيرة مناظرا العلماء من حنفية وشافعية .

(٢) نقله إمام الحرمين عنهما .

يقول الجصاص في أصوله : « إن العلة القاصرة غير جائزة عندنا صحيحة عند الشافعية ، واستدل على فسادها بأن هذه العلة إنما تستخرج لإيجاب الأحكام بها والمنصوص عليه مستغن بدخوله تحت النص عن استخراج علة لإيجابه ، فلا معنى لاستخراج علة ، وإنما تستخرج العلة من النص للفرع لا لنفسه . وأيضاً فإن العلة إنما تستخرج للتمسك بها على النص ، وكل علة لا يقع بها قياس فليست بعلة ، فلا معنى لها إذا . وأيضاً فإن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاز اجتهاد الرأي في استخراج الممانى والعلل عند عدم النصوص في قصة معاذ وغيره . فإذا اجتهد الرأي ساقط مع وجود النص في استخراج علة ، كما سقط في استخراج حكمه . وكذلك الصحابة إنما كانوا يجتهدون آراءهم في استخراج العلة في الحوادث ، ولم يكونوا يجتهدون في استخراج علل النصوص من غير رد لغيرها إليها ، ولو كان ذلك مما يجوز لما خفي عليهم ، ولتكلموا فيه ؛ واختلفوا في علل النصوص وإن لم يقيسوا بها كما اختلفوا في علل القياس ، ولو فعلوا ذلك لنقل كما نقل اختلافهم وأقوالهم في أعيان المسائل ووجوه استخراجاتهم . فدل تركهم لذلك على أنه لم يفعلوه . لأنه لم يكن عندهم في اعتباره فائدة ولا معنى له . وأيضاً فإن العلة إنما تستخرج لا غيار الأصل ، فأما الأصل المستخرج منه العلة فغير جائز أن يكون علة لنفسه . ألا ترى أنه غير جائز أن تكون علة المسألة جميع أوصافها ، لأنها لا تتعدى إلى غيرها ؟ فكذلك غير جائز أن تكون بعض أوصافها التي لا تتعدى إلى غيرها . ثم أورد اعتراضاً للخصم حاصله أن العلة القاصرة هي الحكمة التي من أجلها شرع الحكم ؛ ورده بأن كون الذهب والفضة أثماتاً ، ليس من علل المصالح ، لأن كونها أثماتاً باصطلاح الناس عليه . ثم أورد اعتراضاً آخر خلاصته أن نفي الفائدة غير صحيح لأنها موجوة ، وهي علمنا بأن الله تعالى حرم هذا الشيء لهذه العلة ، وكذلك نستحق بها الثواب في اعتقادنا بها ؛ ثم رد عليه بأنه كلام ساقط ، وأطال الكلام في الرد ، انتهى المقصود منه .

فأنت تراه يستدل على فسادها بأنه لا فائدة فيها حيث لا تعدية ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأذن في اجتهاد كهذا ، وكذلك أصحابه لم يفعلوه لعدم فائدته . ولما استشعر بأن الخصم قد يدعى وجود الفائدة وهي معرفة حكمة الحكم التي من أجلها شرع ، وهي فائدة جليلة تبعث على سرعة الامتثال وبها يتحصل

الثواب ، دفعه بأن العلل المناصرة التي قالوها ليست من هذا القبيل ككون الذهب والفضة أثمان الأشياء .

وهذا ما تنبه له إمام الحرمين الجويني بعد فقال في برهانه ^(١) : « يتعين في العلة القاصرة أن يكون المدعى مشهورا بالحكم مناسبا له مفضيا بالظالم الى النفيه على محاسن الشريعة والتدرب في مسالك المناسبات ، وشرط ذلك الإحالة لاحالة ، اهـ . وهذا منه في الواقع جر للخالف الى موافقته ، لأنه قد نقل عن الحنفية السابقين شيء من هذا القبيل كتميليات بعض أفعال الحج من الأمور التي لا تتعدى أحكامها الى غيرها ، ولم يدفع ما ورد عليهم من أن مثل علة الربا في المتقدمين ليست من هذا النوع . ولعله لا يلتزم صحة هذه العلة وأمثالها حيث يقول في غير موضع من كتابه ^(٢) : « وحق الأصولي أن لا يرجع على مذهب ، ولا يلتزم الذب عن مسلك واحد ، ولكن يجري مسلك القطع غير ملتفت الى مذاهب الفقهاء في الفروع . »

جاء تليذه الغزالي وتكلم على هذا الخلاف في المستصفى ^(٣) وأشار في حديثه الى استبعاد مذهب المالعين لصحتها ، وادعى فائدة للقاصرة ولم يشترط فيها ما شرطه شيخه من قبل ، فيقول : « أولا ينظر الناظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيمان أو بالمناسبة أو تضمن المصلحة المهمة ، ثم بعد ذلك ينظر فإن كانت أعم من النص عدوى حكمها وإلا اقتصر ، فالتعدية فرع الصحة فكيف يكون ما يتبع الشيء مصححا له ؟ . فإن قيل : كما أن البيع يراد لذلك والنكاح للحل فإذا تخلفت فائدتهما قيل إنهما باطلان ، فكذلك العلة تراد لإثبات الحكم بها في غير محل النص ، فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة لخلوها عن الفائدة . وللجواب منها جان : أحدهما أن نسلم عدم الفائدة ونقول : إن عيتم بالبطلان أنه لا يثبت بها حكم في غير محل النص ، فهو مسلم ، ونحن لا نفي بالصحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة ، ولا ندري أن ما سيفضي إليه نظره قاصر أو متعد ، ويصحح العلة

(١) - ٢٣١

(٢) - ٢٢٨ ، ٢٦٦

(٣) - ٢٠ ، ٢٤٥

بما يغلب على ظنه من مناسبة أو تضمن مصلحة ، ثم يعرف بعد ذلك تعديته أو قصوره فما ظهر من قصوره لا ينعطف فسادا على مأخذ ظنه ونظره ، ولا ينزع من قلبه ما قرأ في نفسه من التعايل . فإذا فسرنا الصحة بهذا القدر لم يمكن جمعه . وإذا فسرنا البطلان بما ذكرناه لم نجده وارتفع الخلاف . الثاني : أنا لا نسلم عدم الفائدة بل له فائدتان : الأولى : معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب الى الضمانية والقبول . فإن قيل : هذا إنما يجري في المناسب دون الأوصاف الشبيهة مثل النقدية في الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بها . قلنا تعريف الأحكام بمعان توهم الاشتغال على مصلحة ومناسبة أقرب الى القبول من تعريفها بمجرد الإضافة الى الأسماء فلا تخلو من فائدة . ثم إن لم تجر هذه الفائدة في العلة الشبيهة بالفائدة الثانية جارية . الفائدة الثانية : المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلا بشرط الترجيح . ثم اندفع في إيراد الاعتراضات والاجوبة عنها .

والحق أن تصويره لبحث المجتهد عن العلة ، هو الواقع ، لأنه حينما يبحث لا يدري أن ما يصل إليه قاصر أو متعدد ؛ فالقصور والتعدى يعقب البحث لا يسبقه حتى يتمتع التعليل بالقاصر ، ولا يمكن للمانع أن يقولوا إنه إذا بحث وأداه اجتهداه إلى علة قاصرة ، لا يصح له التمسك بها ، لأنه بعد غلبة الظن بأنها العلة لا يجوز له رفض ذلك الظن الغالب الذي ما كلف إلا به ، ولكننا لا نسلم له وجود الفائدة التي ذكرها من منع التعدية بها عند وجود أخرى متعدية ، لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك من مجتهد واحد أو من مجتهدين . فإن كان الثاني فلا تتحقق لأن كل مجتهد يعمل بما يؤديه إليه اجتهداه ، ومتى غلب على ظنه أن هذا المعنى هو العلة وجب عليه العمل به ، قاصرة أو متعدية ، ولا يكون ما وصل إليه غيره ملزما له وحاكما عليه . وإن كان الأول فكذلك لأنه إذا أداه اجتهداه إلى علة قاصرة توقف عن التعدية ، فإن ظهر له بعد ذلك علة متعدية وغلب على ظنه أنها العلة استملا لا ، صحب ذلك بطلان العلة الأولى ، لأنه لا يقبل وجود عتين صحيحتين مستقلتين لحكم واحد بهذا الشكل عند شخص واحد حيث يتناقض ، لما توجب التعدية التعدية والماصرة عدمها . اللهم إلا إذا أراد الفرض والتقدير ، بمعنى

لو فرض وقوع هذا كانت فائدة القاصرة منع التعدية ، وكلام غيره صريح في أن المسألة فرضية .

قال الآمدى في بيان هذه القاعدة : « الثانية أن العلة إذا كانت قاصرة فبتقدير ظهور وصف آخر متعد في محالها يتمتع تعدية الحكم به دون ترجيحه على العلة القاصرة ، وذلك من أجل الفوائد » .

وقال إمام الحرمين : في برهانه : « إن أصل الكلام في التعدية والقاصرة غير واقع ، وإنما يتكلم المتكلم على التقدير ، والقول في التعديتين يجرى على ذلك النحو ، فليس في المتفق عندنا علتان على الوفاق لحكم واحد منصوص عليه أو يجمع عليه وكل واحدة على شرط الصحة ، اهـ . ولما قال في البحث المفروض في اجتماعهما إنه يعمل بالتعدية ولا يترك . وجبها لمجرد ما يجرى في الفكر من العلة القاصرة ، قال : فإن قيل : علل أبو حنيفة رحمه الله الربا في النقيدين بالوزن ، وهو متعد إلى كل موزون ؛ وعلل الشافعي رحمه الله بكونهما جوهرى النقيدين ، وهو مقتصر على محل النص ، فما قولكم في ذلك ؟ قلنا : الوزن علة باطلة عند الشافعي ، والقول في التقديم والترجيح يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضى صحتها لو انفردت ، اهـ .

ثم يحىء صدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ويروى في توضيحه ^(١) إشكال الغزالي السابق في استبعاد مذهب أبي حنيفة ، ويحاول الرد عليه ، ويشيد أركان الخلاف ، وينفخ فيه روحاً لا تلبث أن تموت عند النظرة الأولى ، فيقول :

« واعلم أن كثيراً من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله فيها توهماً منهم أن الحق أن يتفكروا أولاً في استنباط العلة ، وأن العلة في الأصل ما هي ، فإذا حصل غلبة الظن بالعلة فإن كانت متعدية من الأصل أى حاصلة في غير صورة الأصل يتعدى الحكم وإلا لا ، بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الإجماع ، أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بأن العلة حاصلة في غير الأصل فلا معنى له . فأقول : هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله ، وعلى الاكتفاء بالإخالة عند الشافعي رحمه الله .

ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه ، فان كان الوصف مقتصراً على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً ، لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره . وعند الشافعي لما كان مجرد الإخالة كافياً يحصل الوقوف على العملية مع الاقتصار على مورد النص . فحاصل الخلاف أنه إذا كان الوصف مقتصراً على مورد النص أو الإجماع يتمتع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً له . فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا ، وصحته عنده . وثمره الخلاف أنه إذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعدد ، وغلب على ظن المجتهد أن القاصر علة هل يتمتع التعليل بالمتعدى أم لا ؟ فعنده يتمتع ، وعندنا لا ، فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلة الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن ، فلا تعارض غلبة الظن بعلة الوصف المتعدى المؤثر ، كما أن توهم أن الخصوصية الأصل تأثيراً في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر ، فكذا هنا ، إلا إذا كان الوصف القاصر ثبتت عليه بالنص ، اهـ

ثم يأتي بعده المولى خسرو ويوضح هذا البناء^(١) في مرآته فيقول : ولا يجوز التعليل بالناصر لأن الحكم في الأصل ثابت بالنص ، وإنما التعليل لإظهار حكم في الفرع ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم بأن الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص ، وليس معناه أن التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال إن التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور ، بل معناه أن التعليل يتوقف على العلم بأن الوصف حاصل في غير مورد النص . وأما الشافعي فلما اكتفى بالإخالة اقتصر على القاصرة . فاندفع ما قيل (والقائل السعد في التلويح) إنه لا معنى للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لأنه إن أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع ، وإن أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه الوصف القاصر رجح عنده بأماره معتبرة . في استنباط العمل لم يصح نفي الظن ذهاباً إلى أنه مجرد وهم . وأما عند عدم رجحان ذلك و عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في أن العلة هي الوصف المتعدى ، لأن المختار في استنباط العلة عندنا التأثير وهو لا يتصور بدون التعدية ، اهـ

(١) حاشية الأزميرى ج ٢ ص ٢١٣

ونحن إذاً نأملنا هذا البناء وجدناه خروجاً عن موضوع النزاع ، لأنه في صحة التعليل بوصف وجد في محل النص ولم يوجد في فرع حتى يعدى حكم ذلك الأصل إليه كما هو صريح أمثلتهم السابقة ، لأن ذلك الوصف المعلن به اعتبره الشارع في غير هذا المحل ولو بجنسه الذي هو معنى التأثير ، بل ذلك موضوع مسألة أخرى . وسيأتى ما فيه قريباً ، إن شاء الله .

وهل إذا وجد وصف بهذا الشكل ولم يوجد في محل آخر ليعدى إليه الحكم يقال إنه متعدد كما هو المدعى ، أو لا يزال موسوماً بالقصور مع صحة تعليلهم إذاً ذلك به ؟ . وهل يقول صدر الشريعة ومن تبعه : إن فائدة التعليل وهي التعدية وجدت أو لا تزال معدومة ؟ ولو كان الأمر كما يصوره لاكتفى بشرط التأثير ولم يكن لاشتراط التعدية معنى حيث رجعت إليه ، وهذا خلاف المفروض من جعلهما متغايرين . ولظهور ضعف مقالته هذه تعقبه الكمال^(١) في تحريره فقال : ولا شك أنه لفظي ، فقيل لأن التعليل هو القياس باصطلاح الحنفية . ولأن الكلام في علة القياس لأن الكلام في شروطه وأركانه ، وإلا يكن مراد النافين ذلك فلم كثير مثله في الحج وغيره ، لكن ربما سموه إبداء حكمة لا تعليل . وجعل الخلاف حقيقياً مبنيًا على اشتراط التأثير أو الاكتفاء بالإخالة ، فعلى الأول تلزم التعدية لأعلى الثاني - غلط ؛ إذ لا يلزم في التأثير وجود عين المدعى علة لحكم الأصل في محل آخر ، إنما تعدد محل الجنس لا محل عينه وليس الجنس المعلن به ، وإلا لكان الأخص الذي هو المعلن به في نفس الأمر عين الأعم الذي هو جنس . وعلى هذا التقدير كانت العلة جنسه لأنفس الوصف ، وهو غير الفرض ، فلا يستلزم التأثير تعدى ما علل به . وجعل ثمرته ما ذكر غلط كذلك ، بل الوجه إن ظهر استقلال الوصف المتعدى في العلية لا يمنع اتفاقاً ، أو ظهر التركيب منع اتفاقاً . ثم بعد ذلك قال : الأوجه جعل هذا الخلاف على عكسه . اهـ^(٢) .

(١) ٤ ص ٦ وما بعدها من شرح التيسير .

(٢) وهو أن الحنفية يقولون بالتعليل بالقاهرة لفهمهم بالتعليل من غير قياس فيما إذا كانت العلة ثبت تأثير جنسها في جنس الحكم أو في عين الحكم ، أو عينها في جنس الحكم فإنه مقبول عندهم . إذا لم توجد العلة بعينها في محلين ، والشافعية منعو ذلك لأنه من المرسل الملائم ولم يقولوا به .

بعد ذلك يحاول صاحب المسلم توجيه كلام صدر الشريعة بتحرير مراده . وتلك
عبارته مع شرحه بعد حكاية تغايط الكمال : « أقول مقصوده أن المراد بالتعدية
ما يوجد هو أو جنسه في غير الأصل ، وبالقاصرة ما لا يوجد هو ولا جنسه فيه ،
بل يختص بالأصل . والتعدية لعينه أو جنسه لازم على تقدير وجوب التأثير ،
بخلاف الإخالة . وحيث صرح البناء . فإن قلت : المتبادر من تعدية العلة وجود عينها
في محل آخر . قال : وهذا بالحقيقة تحرير للمسألة لتكون محلاً للنزاع ، ولا يؤول
إلى النزاع اللفظي الذي يبعد كل البعد صدوره عن المحصلين الكرام فافهم ، (١) اهـ
وإذا كان الغرض من جعل الخلاف حتمياً هو استبعاد قيام نزاع
واستدلال وأخذ ورد بين السابقين في غير حقيقة ، هان الخطب واذنشع الظلام ،
وعرفنا الحقيقة بانتهاء المطاف بهذا الخلاف إلى كلام لا اختلاف فيه ، وأن الباعث
لمن حاول تشييد الأركان لهذا النزاع هو حسن الظن بالشيوخ .

وعندي أن حسن الظن هذا لا يمح أن يبلغ بنا حداً نترك الحقائق من أجله . وأن
قول الشارح « فافهم » في نهاية كلامه على حد قول القائل « ليت عينيه سواء » .
وهنا نسأل صدر الشريعة : كيف يكون اشتراط التأثير هو مبنى الخلاف
مع أن فريقاً من الحنفية القائلين بهذا الشرط يجوزون التعامل بالقاصرة كشايخ
سمرقند وغيرهم ؟ . وفريق من الشافعية القائلين بالإخالة منحو التحليل بها .
فلو كان البناء صحيحاً لازم كل قائل بالإخالة أن يجوز التحليل بالقاصرة ، حيث
لا مانع حيثئذ إلا اشتراط التأثير كما يقول . وكذلك كل من شرط التأثير يلزمه
منع التحليل بها . وبعد هذا نقول لصاحب المسلم : أين حسن الظن بالشيوخ
الكرام ؟ وهل الأولى رد الخلاف إلى الوفاق أو محاولة إحكام النزاع
وتوسيع دائرته ؟ .

تلك خطوات هذا الشرط . نراه بدأ حاداً قوياً ، ثم أخذ الزمن يخفف من
شدته ويهد من قوته ، حتى إذا قارب الخروج عن الخلاف عادوا به إلى دائرة النزاع
الحقيقي مرة أخرى ، فوصل إلى ما وصل إليه على يد صدر الشريعة ومن تبعه ،
ثم سلطت عليه عواصف التسوية مرة ثانية حتى وصل إلى ما انتهينا إليه الآن .

(١) ٢٥ - ٢٧٧ .

هذا وقد اختلف التوم في حكاية الخلاف ؛ فالقاضي أبو بكر الباقلاني وابن برهان والصفي الهندي حكوه في المستنبطة فقط ، وخالفهم القاضي عبد الوهاب المالكي فحكي الخلاف فيهما ثم قال : إن مذهب جميع أصحابنا وأصحاب الشافعي الجواز .. ومن يتبع كلامهم في الاستدلال ، على فرض وجود الخلاف المعنوي ، يراه دائراً على وجود الفائدة ونفيها ، ولزوم الدور وعدمه ، ووجود الدليل الموجب للعمل بها وعدمه ، وفعل الصحابة لذلك وعدمه .

والكلمة الأخيرة لنا إزاء هذا الخلاف المتشعب وأدلته : أنه لا نزاع بين الجميع في أن علة القياس لا بد أن تكون متعدية حتى يتحقق القياس ، وإلا ما كانت ركناً فيه ، وأن الجميع ثبت عنهم التعليل بما لا يتعدى ، فإن اتفقوا على تسمية هذا تعليلاً انقطع النزاع بجميع شعبه ، وإن أبي الحنفية هذه التسمية وسموه إبداء حكمة كما قال ابن الهمام ، فقد اتفقوا على المعنى وبقي نزاعهم في الاسم فقط وهو أمر يتبع الاصطلاح ، والمدار فيه على أن يكون الاسم مفهماً للبراد . وأما حديث الترجيع فقد سبق حكاية إمام الحرمين فيه مذاهب ثلاثة :

الأول وهو المشهور عند القوم : الترجيع للتعدي لفائدتها الزائدة ، وهي التعدي ، فإن النص أغنى عن القاصرة ، فكان التمسك بالمتعدي أولى .

والثاني : ترجيع القاصرة لتأييدها بالنص ، وصاحبها آمن من الزلل . ورد هذا وذاك بأنه ترجيع بحكم العلة وهو النتيجة والفائدة ، و الترجيع الحقيقي إنما ينشأ عن قوة الدليل على الصحة ، والفائدة تعتبر في المرتبة الثانية بعد الصحة .

والثالث وهو قول القاضي : عدم الترجيع لأحدهما على الأخرى بالتعدي والقصور ، بل بقوة الظن المستفادة من دليل العلة ، فتي صحت العلة وقوى الظن بها وسلبت عن المبطلات وجب العمل بها . ولا يترك هذا بما يترتب على غيرها من الفوائد . وقد رجح هذا القول وقال هو أولى الأقوال في مقتضى الأصول . وفي معنى هذا ما قاله ابن الهمام ، إنه لا نزاع فيه ، لأنه إن ظهر استقلال المتعدي لا يمنع التعدي اتفاقاً ، أو ظهر التركيب منع اتفاقاً .

وأما التمسك في الاستدلال بفعل الصحابة الذي يقوله الجصاص فلا يجديهم نفعا ، لأننا لا نسلم أنهم رضوان الله عليهم بحثوا في العلل على هذا المنهج من السير

وراء الأوصاف واشتراط هذه الشروط من التعدي وغيره ، بل لم تدر هذه الألفاظ على الستهم ، وإن وقفهم لأعلى من أن يضع في تلك المشاحنات التي لا يرجي من ورائها فائدة . وما كان لهم ميزان في التعليل إلا المصالح التي ترتب على الأفعال التي هي ممتدة ود' شارع الحكيم ، ولذلك أنتج بحسبهم وأفاد الناس اجتهادهم . فأولى لأهل الأصول ألا يتخذوا عمل الصحابة متكأ لهم في رد أقوال مخالفهم مع تلك المخالفة الصريحة لطريقهم في جل أمحانهم ، وكثيرا ما وجدناهم في المسألة الواحدة يدعون إجماعين للصحابة على شيئين متناقضين ؛ فهذا يقول : أجمع الصحابة على العمل بكذا ، والآخر يقول : أجمعوا على منع العمل به .

وكل يدعي وصلا ليلي وليس لي لا تقر لهم بهذا كما

وأما الدور وعدم وجود الدليل فمجرد كلام ، لأن الدور دور معية حاصلة التلازم بين الأمرين لا تقدم كل منهما على الآخر بالذات ، كتوقف كل من المتضامين على الآخر . ومعناه العلة لا تكون إلا متعدية ، والمتعدية لا تكون إلا علة . والدليل وجود وهو ما قلناه إنك لا : من كون الحكم لأجلها لا يندفع عن الناظر في حكم الأصل وهو التعليل ، والمجتهد يجب عليه اتباع ظنه .

البحث الثالث

في اشتراط عدم النقص

وقع النزاع بين العلماء أصحاب المذاهب في هذا الشرط ؛ فطائفة ذهب إلى أنه : إن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا توفر فيها السلامة عن النقص ، على معنى وجود الحكم معها في جميع محالها وعدم تخلفه عنها ، فإن تخلف عنها في موضع سمي هذا نقضا وتبعه فساد العلة . فنب ذلك للامام الشافعي وغريق من الحنفية ، منهم مشايخ ما وراء النهر ، وعلى رأسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي ، ووافقهم نفر الاسلام وشمس الأئمة ، ومن المعتزلة أبو الحسن البصري . وأخرى تقول إنه ليس بشرط وإن العلة صحيحة وإن تخلف الحكم عنها إذا كان لمانع ، أما إذا فرض وتختلف لغير مانع فالعلة فاسدة لا تصلح للتمسك بها وبناء الأحكام عليها .

قال بذلك حنفية العراق كهم ، والقاضي أبو زيد الدبوسي من علماء ما وراء النهر ، ونسب لمالك وأحمد رضي الله عنهم وعامة المعتزلة كما في التحرير . وطائفة ثالثة فصلت بين المستنبطة والمنصوصة . وفي هذا التفصيل رأيان : رأي يجوز في المنصوصة دون المستنبطة ، وآخر بالعكس . ولابن الحاجب رأي وسط بين هذين الرأيين ، خلاصته : أن النقص لا يقدر في العلة مطلقا مستنبطة أو منصوصة ، لكن في المستنبطة لا بد من وجود المانع أو تحقق انتفاء شرط ، فإن لم يوجد المانع كان النقص قادحا . وأما المنصوصة فلا يقدر فيها النقد مطلقا ، لأن النص المنافي لحكما يخص النص المثبت لها ، فإن ظهر الأثر فيها وإلا قدر وجود مانع . وقد رد صاحب التحرير هذا القول إلى قول الأكثر من أنه لا يقدر إذا كان المانع أو فقد شرط فيهما . وهو صحيح لأنه لا فرق بينهما إلا في اشتراطه تعيين المانع في المستنبطة وتقديره في المنصوصة . ثم قال الكمال ^(١) ، والحق نقل بعضهم الاتفاق على المنع من التعليل بعلة مقهوضة بلا مانع من تأثير العلة . ومعنى قولهم يجوز فيهما أو في المستنبطة بلا مانع : الحكم بالمانع إن لم يتعين المانع . فالمنقح الحكم بتعيين المانع وهو مجتمع مع الظن بوجوده إجمالا . واستند في ذلك التأويل إلى دليلهم التماثل : المستنبطة علة بدليل يوجب الظن بعليتها ، والتخلف مشكك في عدمها فلا يوجب ظن عدمها ، فإن التخلف إن كان بلا مانع فلا علة ، وإن كان معه فالعلة ثابتة ، وجواز وجود المانع وعدمه على السواء .

طال النزاع في هذا الاشتراط وتعددت نواحيه . فاختلَفوا أولا في التعبير عنه ، فهذا يعدون بعدم النقص ، وذلك بعدم التخصيص ، يعني ألا تكون مخصوصة . وغيرهما يعبر بالاطراد ، ويفسره بوجود الحكم عند وجود العلة ، فإن تخلف عنها في موضع كانت غير مطردة فاسدة .

من أجل ذلك جعل المانعون من جملة الاعتراضات الموجهة إلى العلة النقص أو المناقضة . وكل ذلك لا يعني ، واختلاف العبارة لا يغير المراد ، فإن الحكم إذا تخلف عن العلة في موضع سمي هذا التخلف نقضا لها . وصارت غير مطردة ، ويصدق عليها حينئذ أنها خربت بغير هذا المحل للدليل الذي منع من وجود الحكم

(١) ج ٤ ص ١٠ من شرح التبصير .

هنا وهو المانع . فالذى شرط الطرد منع صحة المنقوضة كما منع جواز تخصيصها ،
والذى لم يشترط ذلك اعترف بصحة المنقوضة وجوز التخصيص فيها .

وجماع ذلك كله : هل من شرط صحة العلة ألا يتخالف الحكم عنها فى أى محل
من محالها أولا ؟ .

واختلفوا ثانيا فى محله : فالمجوزون أجازوه فى جميع العلل مؤثرة أو طردية .
والممانعون منهم من منع مطلقا ، ومنهم من منعه فى المؤثرة فقط كفخر الإسلام
حيث قال بعد حكاية الخلاف والتصريح برأيه وهو منع التخصيص : « هذا فى
العلل المؤثرة ، وأما فى الدلل الطردية فيلزمها الخصوص لأنها قائمة بصيغتها ،
والخصوص يرد على العبارات دون المعانى الخالصة » . وهذا إشارة منه الى خلاف
ثالث هو : هل الخلاف فى تخصيص العلة خلاف مبتدأ ، أو مبنى على الخلاف
فى التخصيص : هل هو من صفات الألفاظ فقط ، أو يعم الألفاظ والمعانى ؟ .

والذى يظهر لى أنه خلاف مبتدأ ، ولد حينما بدأ أتباع المذاهب فى القرن
الرابع يؤصلون الأصول لأنتمهم استنباطا لها من الفروع ، باحثين عن علل تلك
الفتاوى المنقولة لهم بمجردة عن التعليل ، ثم بعد ذلك يفسرونها لأمامهم الذى قلدهم
فى كل شيء . ثم شب هذا الخلاف وترعرع لما توالى عليه القرون الطويلة حتى
غدا أصلا من أصولهم ، كما وصلنا موسوما بذلك .

هناك وفى مجلس الجدل يقول الحنفى : علة هذا الحكم عندنا كذا وكذا ، فيرد
عليه الشافعى بأن علتك هذه تخلف الحكم عنها فى موضع كذا وهذا عنوان
فسادها ، لأنها لو كانت صحيحة لا طردت وللأزمها الحكم فى جميع المواطن فيضطر
الحنفى الى الانفصال عن هذا الفساد ، فيما أن يسلم هذا التخلف ويعترف بجواز
النقض والتخصيص منتقلا ^(١) يبحثه من الفروع الى هذا الأصل ، وحينذاك ينسب له
القول بجواز تخصيص العلل وعدم اشتراط الاطراد : وإما أن يحاول تصحيح
علته دافعا هذا النقص وذلك التخصيص فيقيدها بقيد غير موجود فى هذا المحل ؛
وهكذا كلما ورد عليه محل تخلف الحكم عنها فيه ، زاد قيده حتى تظهر علة فى النهاية

(١) راجع مناظرة بين أبى الحسن القدرى من الحنفية وبين أبى الطيب من الشافعية وهما
من علماء القرن الرابع نقلها صاحب طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٤٩ وما بعدها .

تجر وراءها سلسلة طويلة من القيود حسب محال التخلف قلة وكثرة ، فينسب له إذ ذاك القول بمنع التخصيص . وهذا ما يفسر لنا اختلاف الفسبة للمذهب الواحد في الوقت الذي لم ينقل هذا الاشتراط أو عدمه عن الأئمة صراحة . قال صدر الإسلام ^(١) : تكلم القوم قديما وحديثا في تخصيص العلة ، ولم يرد عن الإمام وصاحبيه وزفر وسائر أصحابه نص فيه ، وادعى قوم من أجلة أصحابنا كالشيخ الإمام أبي بكر الرازي والشيخ أبي الحسن الكرخي والقاضي خليل بن أحمد ، أن مذهب أبي حنيفة القول بتخصيص العلة ، واستشهدوا بمسائل من المذهب ، ا هـ .

ويقول الجصاص في أصوله في هذا البحث ما نصه : تخصيص أحكام العلل الشرعية جائز عند أصحابنا وعند مالك بن أنس ، وأباه بشر بن غياث والشافعي . والذي حكينا من مذهب أصحابنا في ذلك أخذناه عن شاهدنا من الشيوخ الذين كانوا أئمة المذهب بمدينة السلام يعزونه إليهم على الوجه الذي بينا ويحكونه عن شيوخهم الذين شاهدوهم . ومسائل أصحابنا وما عرفنا من مقالاتهم فيها توجب ذلك ، وما أعلم أحدا من أصحابنا وشيوخنا أنكر أن يكون ذلك من مذاهبهم إلا بعض من كان هنا بمدينة السلام في عصرنا من الشيوخ ، فإنه كان ينفي أن يكون القول بتخصيص العلة من مذاهبهم . وله مناكير في هذا الباب في أجوبة مسائلهم لا يخيل على من له أدنى رياضة بفقههم أن كان ما يحكيه ليس من مقالاتهم نحو قوله في جواز الوضوء بنيد التمر على مذهب أبي حنيفة عند عدم الماء : إن أبا حنيفة إنما أجاز ذلك في تمر ألقى في ماء فلم يستحل نبيذا وكان حلوا ، وإن نبيذ التمر المطبوخ المستحيل إلى حال الشدة لا يجوز الوضوء به عنده . ومذاهبهم في تخصيص أحكام العلل الشرعية أشهر من أن يدفعه إنكار منكر . ولعمري إنه قد يمكن حصر العلل الشرعية في جميع مسائل الاستحسان التي خصصنا عليها بعمان لا يلزم عليها التخصيص ، إلا أنه لا يجوز دفع المذاهب بجواز ما ذكرنا ، وتقييد العلة بما لا يلزم عليه التخصيص كقول أصحابنا في علة تحريم النساء : إنها وجود أحد وصفي علة تحريم التفاضل ، فحق أطلقنا العلة على هذا الحد احتجنا إلى ترك الحكم مع وجود العلة في الدراهم والدنانير إذا أسلبها في سائر الموزونات ، فيكون فيه تخصيص من

(١) نقله شارح المسلم ج ٢ ص ٢٧٨ .

جملة موجب العلة ، ولو قيدناها بأن قلنا إن علة تحريم النساء هي وجود أحد وصفي
 علة تحريم التفاضل في غير جنس الأثمان ، كان حكمها حيثئذ جاريا معها موجودا
 بوجودها ، ولا توجد في حال من الأحوال عارية من إيجاب حكمها ، وكذلك لو
 قلنا في الابتداء إن العلة أحد وصفي علة تحريم التفاضل فيما يتعين لم يلزمها عليها
 التخصيص ، لأن الدرامم والدنانير لا تعيينان بالعقود عندنا . واستعمال التقييد
 وحصر العلة بما لا يلزم عليها التخصيص ممكن في سائر العلل التي خصوا أحكامها ،
 إلا أنه لا يجوز مع ذلك أن يعزى إليهم ما ليس من مقالتهم لأجل إمكان ذلك ، اهـ

ويقول إمام الحرمين ^(١) في مسألة تقييد العلة بقيد لا يوجد في محل النقص
 ، إن الذين يتمسكون بالطرد المحض لا يتمتعون من التمسك بهذه العلة المقيدة .
 والذين ردوا الطرد اختلفوا في ذلك ، فذهب المحققون إلى أن ذلك الوصف الزائد
 الذي لاحظ له من الفقه على حياله وعلى تقدير حمله ، محذوف غير محتفل به ، اهـ

ولو أن هؤلاء الفقهاء والأصوليين تجردوا عن تخصيص مذاهبهم ، ونظروا
 لواقع في الشريعة وآراء الأئمة ، لا عترفوا جميعا بأن تخصيص العلة لاشيء
 فيه ، وأن النزاع فيه مضية الوقت فيما لا يجدي ؛ لأن المذاهب مشحونة بذلك .
 فالحنفية والمالكية والحنابلة قانون بالاستحسان ، وهو تخصيص للعلة ، وحكم
 العلة غير ثابت في محل الاستحسان . والامام الشافعي وإن أنكر الاستحسان
 لفظا فقد قال بمعناه في عدة مسائل ، وقال بتخصيص العلة في أخرى .

قال الجصاص ، ولست وأجداً أحداً من الفقهاء إلا وهو يقول بتخصيص
 العلة في المعنى وإن أباه في اللفظ . ألا يرى أن جميع من يخالفنا في ذلك يقول
 في قليل الماء إذا وقعت فيه نجاسة : إنه نجس لملاقاة النجاسة ، ثم قالوا في الثوب
 والبدن إذا أصابتهما نجاسة إنهما يطهران بموالة الغسل وصب الماء عليهما ، ولو
 مروا على القياس لما طهرا أبداً ؛ لأن كل جزء من الماء لا يزال الثوب إلا بعد
 ملاقة لماء نجس ، وكذلك هذا في دخول الحمام بغير أجرة . وقد جعل الشافعي
 علة تحريم بيع الخنطة بالخنطة إلا كيلا بكيلا هي أنها ما كولا نجس ، ثم أجاز
 بيع الثمرة بخرصها في العرايا من غير مساواة في الكيل مع وجود علة إيجاب

المساواة فيها من جهة الكيل . وقال الشافعي : القياس إيجاب الوضوء من قليل النوم ، وتركه للأثر . وقال في الأجير المشترك : القياس أن لا يضمن ، ثم ترك القياس فيه . وقال بإيجاب ضمانه في بعض المواضع ، اهـ .

ومثل ذلك إفتاؤهم بضمان الدرك وهو مخالف للقياس . والمسألة في نظر المجتهدين ترجع إلى غلبة الظن فليفوض ذلك إليهم . وليس لهؤلاء أن يلزموا الأئمة بما ظهر لهم من البحث ، فالاجتهاد شيء والتقليد شيء آخر ، ولازم المذهب ليس مذهبا ، كما يقولون .

والشيخ الغزالي تقسيم لتخلف الحكم عن العلة رأينا ذكره هنا لفائدته . قال رحمه الله ^(١) في الخلاف في تخصيص العلة ما خلاصته :

« وسيل كشف الغطاء عن الحق أن نقول : تخلف الحكم عن العلة يعرض على ثلاثة أوجه :

الأول : أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع إطرادها ، وهو الذي يسمى نقضا ، وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس ، وإلى ما لا يظهر ذلك منه ؛ فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استيفاء القياس فلا يرد نقضا على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى ، فتكون علة في غير هذا المحل المستثنى ، ولا فرق بين أن يرد على علة مقطوعة كإيجاب صاع من التمر في لبن المصراة على علة إيجاب المثل في المثليات المتلفة التي هي تماثل الأجزاء ، فإن الشرع لم ينقض هذه العلة ولم ينسخها ، لكنه استثنى هذه الصورة منها ، وهذا الاستثناء لا يبين للجهل فساد العلة ، ولا ينبغي الاحتراز عنها في الجدل بأن يقول : تماثل الأجزاء في غير المصراة فيقتضي إيجاب المثل ؛ أو يرد على علة مظنونة كسألة العرايا الواردة على علة الربا ، فإنها لا تنقضا ، ولا يبين للجهل فساد هذه العلة بسبب هذا الاستثناء . أما إذا لم يرد مورد الاستثناء ، فإما أن يرد على علة منصوبة أو مستنبطة . فإن ورد على الأولى ظهر أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءها . مثاله قولنا : خارج فينقض الطهارة ، أخذنا من قوله صلى الله عليه وسلم

(١) المستصنى ٢ ص ٣٣٦ .

« الوضوء مما خرج » ثم بان أنه صلى الله عليه وسلم لم يتوضأ من الحجامة ، فعلمنا أن العلة بتامها لم تذكر بل ذكر جزؤها ، وتامها : خارج من المخرج المعتاد . فالعلة إن كانت منصوطة ولم يرد النقص « ورد الاستثناء لم يتصور إلا كذلك ، يعني بالتقييد . فان لم تكن كذلك وجب تأويل التعليل ، إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم كما في آية الحشر وهي قوله تعالى « يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين » . إلى أن قال « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » ، وليس كل من يشاقق الله يخرب بيته ، فتكون العلة منقوضة ، ولا يمكن أن يقال إنه علة في حقهم خاصة ، لأن هذا يعد تهافتا في الكلام ، بل نقول : تبين بآخر الكلام أن الحكم المعلن ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب ، خرب أو لم يخرب . أو نقول : ليس الخراب معلولا بهذه العلة لكونه خرابا بل لكونه عذابا ، وكل من شاق الله ورسوله فهو معذب إما بخراب البيت أو بغيره ، فإن لم يتكلف مثل هذا كان الكلام منتقضا . وإن ورد على الثانية فإن أمكن الجواب عنه بأن ما ذكر أولا جزء العلة لا تمامها فيها ، وإلا فيجب الاحتراز عنه في الجدل .

الوجه الثاني : أن يتنى الحكم لا لخلل في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى واقعة ، كما قالوا في علة رق الولد إنها ملك الأم ، وقد تخلف الحكم في مسألة المغرور بحرية جارية ، حيث وجد رق الأم وتخلف رق الولد ؛ لأنه ينعقد حرأ وتجب عليه قيمته . ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع ماوجب عليه القيمة . ومثل هذا التخلف لا يرد نقضا على المناظر ، ولا يبين لنظر المجتهد فسادا في العلة ، لأن الحكم ههنا كانه حاصل تقديرا .

الوجه الثالث : أن يكون النقص مائلا عن صوب جريان العلة ، ويكون تخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها ، كقولنا : السرقة علة القطع ، وقد وجدت في النباش فليجب القطع ، فقبل يبطل بسرقة ما دون النصاب وسرقة الصبي والسرقة من غير الحرز . وهذا الجنس لا يلتفت إليه المجتهد ؛ لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها ، فهو مائل عن صوب نظره . أما المناظر فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المحل والشرط ؟ هذا مما

اختلف فيه الجدليون ، فمنهم من شرطه كائن يقول في هذا المثال : سرق نصابا كاملا من حرز لا شبهة له فيه فيجب القطع ، اهـ .

فإذا كان خلاف الشارطين يشمل كل هذه الأوجه فلا يخفى فسادہ .

أما الأول فلأن جميع الأئمة قائلون بمسائل الاستثناء الواردة على خلاف القياس . فهذا إمام الحرمين يحكي في برهانه ^(١) الإجماع على صحة هذه العلة التي ورد عليها الاستثناء وأنه لا يطلبا فيقول ما نصه : إنا نجد في الشريعة عللا فقهية متفقا عليها في الصحة وقد طرأ عليها استثناء الشرع في مواضع لا تعلل ، وهذا كجريان العلة في اختصاص كل متلف أو متعد أو ملتزم بالضمان ، ولا أحد ينكر جريان هذا المعنى في الشرع ، مع العلم بأن العاقلة تحمل العقل ، وحملها له خارج عن القاعدة ؛ فإذا وجدنا أمثال ذلك وقاعدة الشريعة ، بنينا عليه طرد المعنى الفقهي المناسب ولم نكع ^(٢) عن التمسك به لورود شيء لم يعلل . واستدل على ذلك بالإجماع ، ثم قال : والسرف في ذلك أن ما لا يعقل معناه ، في مستثنى الشارع والمستثنى لا يقاس عليه وكأنه منقطع عن كثر الشريعة ، ولا يعتبر شيء منه ، ولا يفترض به على شيء ، فهذا سبيل إجرائها ، اهـ .

ويقول العز بن عبد السلام في قاعدة ^(٣) المستثنيات من القواعد الشرعية : « اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعي في درء مفسد الدارين أوفى أحدهما ، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ، ورفق بهم ، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، اهـ . وأما الثاني ، وهو تخلف الحكم عن العلة في موضع لمعارضة علة أخرى فيه أقوى منها فلا يطل العلة الأولى في محالها الأخرى أيضا حيث لا مزاحم هناك . والعلل قد تتعارض كما تتعارض النصوص والأدلة . وسبيل ذلك حينئذ الترجيح

(١) ص ٢٨٧ في بحث تخصيص العلة .

(٢) معناه نضعف ونجبن عن التمسك به . يقال كاع عنه إذا ضعف وجبن .

(٣) قواعد الأحكام ٢ - ١٣٨ .

ولا أظن أحدا يقول بمنع ذلك وعدم جواز التخصيص للعلة في هذه الحالة ، كما لم ينكر أحد صحة الدليل الذي عارضه دليل أقوى منه في بعض أفراده وترك العمل به فيه ، وأنه يعمل به في غير موضع التعارض ، وأن عدم تأثيره في هذا الموضع لا يعطف بالفساد عليه في أفراده الباقية . وما أنواع الاستحسان المعمول بها إلا علل عارضت عللا أخرى في بعض المواضع وعمل بها لقوتها . وكذلك ما استتاه الأئمة من العلل العامة بالعرف أو المصلحة من هذا القبيل .

وأما الثالث ، وهو تخلف الحكم لفقد شرط أو وجود مانع ، فهو الذي يتصور فيه خلافهم . ومن تأمل أدلتهم وجدوها تسير في هذا النوع فقط ، وإن كان بعضهم يذكر أئمة الاستدلال أمثلة للتخلف من المستثنيات أو بما تعارضت فيه العلل ، لكن يمكن الحمل لما ورد من ذلك على أنه مجرد مثال للتوضيح .

إذا تمهد هذا وبان موضع النزاع ، نقول : إن بعض العلماء ذهب إلى أن هذا النزاع لفظي لا معنوي ، لأنه لم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد ، حيث أراد المجوز للتخصيص العلة بمعنى الوصف المؤثر ، والمانع أراد العلة التامة بمعنى الوصف مستجمعا شرائطه متفية ميرانه . وسيظهر ذلك في مناقشة الأدلة . وقال ابن الحاجب : إنه لفظي مبني على تفسير العلة بما يستلزم وجوده وجود الحكم ، وهو معنى المؤثر ، فالتخلف قاذح ، أو بالباطل أو المعرف فلا .

وبعضهم يدهى أنه معنوي كصاحب المسلم ، ولكن هذا المدعى لما وجد الأدلة غير متفقة المورد ، وأن دعواه منقوضة لاحالة ، لجأ إلى تشييدها من ناحية أخرى ناحية الثمرة ، فقال : إن هذا الخلاف معنوي تظهر ثمرته في الجواب عن النقص ؛ فعند المجوز يجوز بأبداء المانع دون المانع فلا يصح منه ذلك ؛ وفي مسألة انخرام المناسبة بوجود مفسدة لازمة راجعة أو مساوية ، فعند المجوز لا انخرام بل تخلف المانع وعند المانع تنخرم ، ولقد رد هذا شارح المسلم بأنه ليس كما ينبغي ، فإن انتفاء الحكم لازم ألينة للمانع ، فالمجوز ينسب إليه ، والمانع ينسب إلى انتفاء العلة لدخول عدم المانع فيها . وأما انخرام المناسبة بمفسدة راجعة أو مساوية فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته .

توضيح ذلك : أن الثمرة التي جعلها ، لا تقوى على جعل الخلاف معنويا ،

لأن الرد عن النقص راجع الى الخلاف في المراد بالعلة هنا ، فالمجوز أراد بها الوصف فقط ، وأما الشرط وعدم المانع فخارجان عنها ؛ فإذا وجد المانع في محل منع تأثير ذلك الوصف مع تحقق العلة . والمانع أراد بها العلة التامة الوصف مع شرطه وانتفاء مانعه ، فإذا تخلف الحكم في محل وجد فيه مانع ، كان تخلفه لعدم وجود العلة حيث اتفى جزؤها وهو عدم المانع ، والشئ لا يتحقق بدون جزئه وإلا لم يكن جزءا . وكذلك يقال في المناسبة إنها عند المجوز تتحقق من غير نظر الى المفسدة المعارضة ، فإذا وجدت في محل عارضها فيه مفسدة راجحة أو مساوية يتمول إنها تخلفت لمانع . وأما المانع فيقول : معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عنده مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع مع عدم وجود مانع يمنع من هذا الترتب من وجود مفسدة تساويها أو ترجح عليها ، فقد جعل عدم المفسدة جزءا من المناسبة ، فلا يقال على مذهبه إن المناسبة انحزمت لأنها لم تتحقق في محل المفسدة حتى يتصور انحزامها فيه . وهذا معنى قول صاحب الفوائح ، وأما انحزام المناسبة بمفسدة راجحة أو مساوية ، فلم يثبت القول به عند المانع حتى يكون ثمرته .

الأدلة

استدل المانعون للتخصيص ، أو الشارطون للاطراد أو عدم النقص ، بأدلة :
قالوا أولا : لو جاز تخلف الحكم عنها لزم التناقض ، لأن وجود العلة يقتضى أن يوجد الحكم في هذا المحل ، والمانع يمنع من وجوده .

وثانيا : لو جاز التخلف والتخصيص لزم تصويب كل مجتهد حيث يدعى كل واحد عند انتقاض علة أن التخلف لمانع ، والقول بالتصويب لكل المجتهدين قول باطل مردود باتفاق أهل السنة .

وثالثا : لو جاز التخلف فلما منع أو فقدان شرط ، وكل منهما جزء علة ، لأن الذى يستلزم المأمول هو الكل من المؤثر وعدم المانع ووجود الشرط ؛ فإذا وجد المانع أو فقد الشرط لم تتحقق العلة حتى يقال : تخلف الحكم عنها ، بل التخلف حينئذ لعدم وجود العلة .

ورابعا : تعارض دليل اعتبار العلة الذي هو أحد مسالكها ، ودليل إهدارها الذي هو تخلف الحكم عنها ، والتعارض موجب للتساقط ، فينتفى الاعتبار ، فتنفى العلية بانتفائه .

وخامسا : العلة الشرعية كالعلة العقلية في إيجاب الحكم ، والعقلية لا تنقض ولا تخصص ، فكذلك الشرعية ، لأن ما ثبت لأحد المائتين يثبت للآخر وإلا انتفى التماثل . تلك أدلة الشارطين ، وقد أورد عليها المخالفون مناقشات رأينا قبل ذكرها أن نقدم مقدمة ، فنقول :

العلة العقلية تنقسم الى تامة وناقصة . فالتامة هي العلة الفاعلية المستجمعة للشروط وانتفاء الموانع . والناقصة هي العلة الفاعلية فقط . والاولى إذا وجدت وجد معها الحكم لا يتخلف أصلا ، بخلاف الثانية ، فإن وجودها لا يستلزم وجود الحكم ، بل قد يوجد معها وقد يتخلف إذا وجد مانع أو فقد شرط . فمثلا : النار التي هي علة الإحراق ، إذا وجدت مستجمعة للشروط خالية من الموانع وجد معها حكمها وهو الإحراق ، أما إذا وجد مانع ككون الحطب رطبا مثلا ، فإن الحكم يتخلف عنها . وكذلك العلة الشرعية تنقسم الى تامة وناقصة على نهج العلة العقلية . فالتامة هي الوصف المستجمع للشروط الذي لا يوجد معه مانع ، والناقصة هي الوصف فقط .

ومن المتفق عليه بين الأصوليين أن العلة التامة لا يرد عليها نقض ولا تخصيص ، بمعنى أنها متى وجدت وجد الحكم عندها ، فإذا تخلف الحكم عنها في موضع دل على فسادها . وأما الناقصة فقد يوجد معها الحكم إذا استجمعت شرائطها ، وقد يتخلف عنها إذا وجد مانع ، ويقال لهذا التخلف نقض أو تخصيص . وهذه هي التي عناها المجوزون للتخصيص .

إذا عرفنا ذلك نقول لهم في دليلهم الخامس : ما مرادكم بالعلة العقلية التي لا تنقض ولا تخصص : أي التامة أم الناقصة ؟ . فإن أرادوا الأول سلناه ولا يفيدهم ، لأنه في غير محل النزاع ، وأن أرادوا الثاني ، منعناه لأنها تنقض وتخصص ولا يكون ذلك مفسدا لها ، فتكون الشرعية الناقصة ملما باعترافكم . وفي دليلهم الرابع : إن دليل الإهدار هو التخلف لا المانع ؛ وأما إذا كان

التخلف لمانع فغاية ما فيه تعارض في محل المانع ، وهو لا يستلزم سقوط اعتبارها في المحال الأخرى ، بل في محل المانع فقط .

وأما الدليل الثالث فهو نص في أن مرادهم بالعلة العلة التامة ، وليس النزاع فيها .

وأما الدليل الثاني فأجيب عنه بمنع التلازم ، لأنه يسلم إذا قبل منه دعوى التخلف للمانع مجرداً عن البيان ، ونحن لا نقبله منه إلا مع البيان للمانع الصالح ، فإذا بينه قبل ذلك منه وصح تعليله ، وإلا رد وقبلت دعوى مدعى الإبطال . على أن مسألة التصويب لكل مجتهد المعتبر فيها الواقع ؛ والذي معنا عدم العلم بالمصيب من المخطيء ، ولا يلزم من عدم العلم لإصابة كل واحد في الواقع

وأما الدليل الأول فالتناقض يسلم إذا أريد العلة التامة . وأما الناقصة فلا تناقض فيها ، لأن المانع استثنى هذه الصورة عقلاً ؛ ولا نسلم أن وجود العلة يقتضى ثبوت الحكم فيما يوجد فيه المانع ، وإنما يلزم لو بقي تأثير العلة ، وهو ممنوع لمنع المانع .

استدل المجوزون أولاً : بأنه ثبت تخصيص عموم الالفاظ بالاتفاق ؛ وعموم العلة مثله ، لا فرق بينهما ، فليجز تخصيصه الآخر ؛ لأن ظاهر كل منهما يقتضى تناول الجميع الأفراد ؛ والتخصيص بيان أن بعض الأفراد غير مراد ، وهو سائغ فيهما . وما قيل إن التخصيص خاص بالالفاظ ، والعلة معنى لا يجرى فيها ذلك ، رده صاحب المسلم بأنه اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ، لأن العلة إن كانت موجبة للحكم في كل ما يوجد فيه لكن تخلف لمانع يمنعه إياه من التأثير ، كانت كالإمام المقتضى للحكم في الكل ، ويمنع المخصص اقتضائه في البعض ، ولا ينفع حجب إطلاق اسم التخصيص في المعنى شيئاً .

وثانياً : بأن تخصيص الاسم إنما يجوز من حيث جاز فيه الاستثناء مقروناً باللفظ ، فحرت دلالة التخصيص بجرى لفظ الاستثناء . كذلك علم الأحكام لمالم يتمتع فيها الاستثناء وجب أن يجوز تخصيصها . ألا ترى أنه لو قال : حرمت عليكم الخمر لأنها مما يسكر كثيره إلا النبيذ فإنه مباح لكم مع وجود هذا المعنى فيه ، كان ذلك المعنى جائزاً سائغاً ؟ كذلك لا يتمتع إطلاق العلة من غير شرط الاستثناء ،

ونقيم الدلة لالة على تخصيصها. وكذلك هذا في العلل المستبطة، لا فرق بينها وبين العلل المنصوص عليها؛ لأن هذه إن دل عليها النص بلفظه فتلك دل عليها بمعناه، وهي مستندة إليه في الجملة ولم تثبت بمحض الرأي

ودعنا أورد بعض الحنفية الماذيين للتخصيص اعتراضا حاصله: إذا كنتم تعتبرون العلل بالأسماء في جواز التخصيص، ونحن معشر الحنفية إنما نجوز تخصيص الأسماء، على معنى أن المخصص له كالأستثناء المقرون باللفظ، وأن ما خص منه لم يكن قط مراداً باللفظ؛ فهل تقولون مثله في العلل وتجعلون الدلالة الموجبة لتخصيصها كأنها مقارنة؟ وأجاب الشيخ الجصاص في أصوله بأنه لا فرق بين هذه العلل وبين الأسماء في جواز تخصيصها، وهو أن الدلالة الموجبة لتخصيص العلة كأنها مقرونة إلى لفظ التعليل بمنزلة قوله: هذا المعنى علامة للحكم إلا في موضع كذا؛ كما تقول في تخصيص الاسم: إن دلالة التخصيص كأنها مقرونة إليه وكان بمنزلة قوله: اقطعوا السارق إلا سارق كذا، لا فرق بينهما من هذا الوجه. ولا تقول إن الحكم المخصوص كان مراداً بالعلة، كما لا تقول إن الحكم المخصوص من الاسم كان مراداً بالاسم، ومع ذلك فانا نطلق العلة فنقول: إن علة الحكم كيت وكيت وإن كان حكمها مخصوصا في بعض المواضع، كما أطلق الله تعالى قطع السارق وقتل المشركين والمراد البعض، ولا يحتاج أن يشترط موضع التخصيص من العلة من طريق اللفظ.

المفصلون المانعون في المستبطة: قالوا: لو صححت المستبطة مع التخلف لزم الدور. بيانه: أن هذا التخلف إما أن يكون لمانع أو لا لمانع؛ فإن كان لغير مانع لم يتحقق اقتضاء، وباتفائه تنقضي العلية، فيكون التخلف لعدم العلة وليس مما نحن فيه. وإن كان لمانع تحقق الدور؛ وذلك لأنه لا تعلم مافعية المانع في محل التخلف إلا بعد العلم باقتضاء المقتضى فيه، ولا يعلم الاقتضاء إلا بعد العلم بالمافعية؛ فإن التخلف من غير علم المانع يوجب التردد في اقتضاء المؤثر، فتوقف كل منهما على الآخر. فمثلا: إن من أعطى فقيرا ظن أنه إنما أعطاه لفقره فإذا جاءه فقير آخر ولم يعطه، توقف الظن بعلمية الفقر لجواز وجود المانع من الإعطاء وعدمه، فإن تبين مانع كفسقه عاد ظن أن الإعطاء كان للفقر، ولو وجد المانع لم تعمل العلة؛ وإن لم يتبين مانع انتفى ظن كون الإعطاء للفقر. ففي هذا المثال لا يعلم

أن الفسق مانع إلا بعد العلم بأن الفقر مقتض ، وإلا لجاز أن يكون عدم الإعطاء بناء على عدم المقتضى ، ولا يعلم أن الفقر مقتض إلا بعد العلم بأن الفسق كان مانعا في صورة التخلف ، وإلا كان التخلف قاطعا في عدم المقتضى . وهذا كما ترى دور ترتب ، لامعية : فالجواب بأنه دور معية غير صحيح . وأجيب عن هذا الدور بانفكاك الجهة : لأن المتوقف على وجود المانع هو استمرار الظن بعليتها ، وكونه مانعا يتوقف على ظهور الصحة وظنها لا على استمراره : فزال الدور . واستشكل هذا الجواب بما إذا علم التخلف مقارنا للعلم بالعلية ، كما إذا سأله فقير ان فأعطى واحدا ومنع الآخر الفاسق ، فإن العلم بعلية الفقر يتوقف على العلم بمناعية الفسق وبالعكس ، فعاد الدور .

والجواب : أن المتوقف على العلم بالعلية العلم بالمناعية بالفعل ، لا المناعية بالقوة : والمتوقف عليه العلية هو المناعية بالقوة وهو كون الشيء بحيث إذا جامع باعثا منعه مقتضاه ، وذلك قد يعلم كون الشيء بحيث إذا جامع وصفا منع مقتضاه مع أن ذلك الوصف لم تعلم عليته بالنسبة إلى حكم ، بخلاف العلم بتحقيق المناعية فإنه لا يتصور بدون العلم بعلية الوصف للحكم لأعنة بتخلفه في بعض المواد عنه بسبب المانع . ففي هذا المثال علمنا بأن الفسق منع من الإعطاء موقوف على العلم بكون الفقر علة له ، ولكن علمنا بأن الفقر علة لا يتوقف على علمنا بأن الفسق يمنع بالفعل ، بل يكفي فيه أن الفسق من شأنه أن يمنع ، فظن العلية المقرون بتخلف الإعطاء لا يحتاج إلى العلم بأن الفسق قد منع ، بل يكفي كون الفسق بحيث إذا جامع الفقر يمنعه مقتضاه .

وأما المنصوصة فلا مانع من تخصيصها ، لأن الشارع له أن يطلق العام ويريد به الخاص مؤخرا بيانه إلى وقت الحاجة ، بخلاف غيره إذا علل بشيء ونقض عليه ، فليس له أن يقول : أردت غير ذلك ، لسده باب إبطال العلة .

المانعون في المنصوصة دون المستنبطة ، قالوا : إن التخلف في المنصوصة يستلزم بطلان النص العام المفيد لزوم الحكم في جميع المحال ومنه محل التخلف ، فإن النص على العلة بمنزلة قوله : كل ما توجد العلة فيه يوجد الحكم ، بخلاف المستنبطة فإنه لا يوجد فيها ذلك المحذور ، لأن دليلها الذي هو منك من مسالكها يستدعي

ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع ، فلا تخاف للحكم عن هذا الدليل عند وجود المانع .

وأنت ترى أن الفرق بينهما تحكم ظاهر ، لأنه لا مانع من هذا التقدير في المنصوصة ، بأن تقول : إن دليلها الذي هو النص يستدعي ترتب الحكم عليها عند خلوها عن المانع . وأجاب ابن الحاجب عن دليل المنع في المنصوصة بالتفصيل بين النص القطعي والظني ، فسلم عدم النقض في الأول دون الثاني ، لأن القطعي لا يقبل التخصيص كغيره من التخصيصات ، ولا يختص بتخصيص العلة ، فليس من محل النزاع بخلاف الظني ، حيث لا مانع من ورود التخصيص على الظني ، وليس هذا لإبطالاً ، بل تجوز به لدليل التخصيص فيجب قبول مثله ويقدر المانع فيه . وأجاب صاحب المسلم بأن نقض العلة مقدر مفروض وإن كان تقدير محال .

وهذه الكلمة تدلنا على مبلغ فائدة هذه الأصول من جهة طول الكلام وكثرة الاستدلال في الأشياء المفروضة المقدرة . ولقد قال الكمال في ثنايا هذه المسألة : إن هذا التطويل في البيان مع الاستغناء بما يكفي في أداء المراد ودفع الإيراد ، من تصرفات المولعين بنقل الخلاف دون تحرير منقح عن الإطباب الخلل ، ا هـ . مع زيادة من التيسير .

والنتيجة : أن تخصيص العلة جائز بعد صحة الدليل المثبت له ، ويؤيده الواقع في الشريعة ، وما ورد عن الأئمة رضوان الله عليهم ، وأن اشتراط الاطراد مطلقاً أو عدم النقض أو منع التخصيص لا محل له مادام الكلام في العلة التي هي الوصف المؤثر أو الباعث المتبادر من إطلاق لفظة العلة عند الأصوليين . وأما جعل الشروط وانتفاء الموانع جزءاً لها ليدفعوا به جواز التخصيص كما فعل نحر الإسلام ومن تبعه ، حتى قالوا إن الذي جعل عند المخصصين للعلل دليل الخصوص جمعاً له دليل عدم - فشيء غير مطابق للواقع ، بعيد عن موضع النزاع . والله أعلم بحقيقة المراد .

البحث الرابع

في اشتراط كونها مناسبة

اختلف الأصوليون في اشتراط المناسبة في العلة . فمن ذاهب الى أن العلة لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مناسبة ، على معنى أن يترتب على شرعية الحكم عندها مصلحة يظن أنها مقصودة للشارع ، فإذا خلت العلة عن ذلك كانت فاسدة . ومن مطلق لها عن هذا الشرط قائلاً إنها كما تكون مناسبة تكون غير مناسبة . ولما كانت العلة منقسمة الى منصوصة ومستنبطة ، والمنصوصة ثابتة بصريح النص أو بإيمانه ، وهذا الاشتراط كما يبدو من كلام القوم ليس سائراً فيها على منهج واحد ، رأيت تفصيل الكلام لكل نوع على حدة ، فأقول وبالله اعتصم :

أما المنصوصة : فحاصل ما قالوه فيها : إن العلة المنصوصة عليها صراحة لا يشترط فيها المناسبة . وهذا وإن لم يصرحوا به إلا أنه يؤخذ من مجموع كلامهم حيث قصرُوا الخلاف على الموماً إليها . وعمل الشارحون ذلك بأن دلالة الإيماء ضعيفة فتحتاج الى ما يقويها وليس هنا غير المناسبة . وأما النص الصريح فتقوى الدلالة لا يحتاج الى شيء آخر .

وأما العلة الموماً إليها : فاختلفوا فيها على مذاهب . وقيل ذكر المذاهب نحدد موضع النزاع ، لأنه يخيل للناظر أنه مختلف ؛ فبينما يصرح ابن الحاجب وابن السبكي وغيرهما بأن الخلاف في جميع أنواع الإيماء ، وعجالة جمع الجوامع ، ولا يشترط في الإيماء مناسبة الوصف الموماً إليه للحكم عند الأكثر بناء على أن العلة بمعنى المعروف ، وقيل يشترط بناء على أنها بمعنى الباعث .

ويقول الشوكاني في إرشاد الفحول : إن الغزالي وإمام الحرمين ممن اشترط المناسبة في الوصف الموماً إليه للحكم في جميع أنواع الإيماء . إذ يصرح غيرهم كالرازي والبيضاوي بأن الخلاف ليس في جميع أنواعه بل في الترتيب بغير الفاء ، أما هو فلا خلاف في عدم الاشتراط فيه . ولكن عند التأمل لا نجد خلافاً في الواقع ، لأنهم متفقون على أن ما عدا الترتيب بالفاء هو موضع الخلاف ، وأما

الترتيب بها فلا خلاف بينهم في أنه لا يشترط فيه هذا الشرط . واختلاف العبارة
 أتى من اختلافهم في الترتيب بالفاء هل هو من الإيمان أو من النص الصريح ؟ فن
 جعله من أنواع الإيمان استثناء . وقيد موضع الاشتراط بأنه الإيمان إذا لم يكن
 بالترتيب بها ، ومن جعله من النص الصريح أطلق محل الاشتراط وجعله أنواع
 الإيمان كلها .

والأمر في جعله من النص أو من الإيمان اصطلاح ، أو راجع إلى اختلاف
 النظر كما قال البهخشى : إن من جعلها من الإيمان نظر إلى أن دلالتها على العلية
 لما احتاجت إلى النظر لم تكن وضعية صرفة ، ومن جعلها من النص نظر إلى
 دلالتها على الترتيب بالوضع . . وبمثل هذا صرح السعد في حواشي الشرح العضدى .
 فظهر من هذا اتفاقهم على أنه لا يشترط في النص الصريح ولا في الترتيب بالفاء ،
 واختلافهم في غيرهما . والآراء في ذلك ثلاثة :

الأول : عدم الاشتراط مطلقاً ، واختاره الإمام الرازى ومن تبعه .

والثاني : الاشتراط مطلقاً ، واختاره إمام الحرمين . وعبارته في البرهان (١) :
 « وما يجرى تعليلاً صفة تتضمن تعليق الحكم باسم مشتق : فالذى أطلقه الأصوليون
 في ذلك أن ما منه اشتقاق الاسم ، عنة للحكم في موجب هذه الصيغة ، كما في آتى
 السرقة والزنا ، فتضمن سياق الآيتين تعليل القطع والحد بالسرقة والزنا . وهذا
 الذى أطلقوه مفصل عندنا ، فإنا نقول : إن كان ما منه اشتقاق الاسم مناسباً
 للحكم المعلق بالاسم فالصيغة تقتضى التعليل كالقطع الذى شرع مقطعة السرقة ،
 والجلد المثبت مَرَدَّة عن فاحشة الزنا : وفي الآيتين قرآن تؤكده هذا منها قوله
 تعالى : جزاء بما كسبنا نكالا من الله ، وقوله تعالى : ولا تأخذكم بهما رأة
 في دين الله ، وإن لم يكن ما منه الاشتقاق مناسباً للحكم فالاسم المشتق عندي
 كالاسم العلم ، ا هـ .

والثالث : التفصيل بين ما تفهم العلية فيه من المناسبة وغيره ، فيشترط في الأول
 دون الثاني . فالأول كحديث « لا يقضى القاضى وهو غضبان » ونسبوه للآمدى
 وابن الحاجب .

ولقد حكى صاحب المسلم المذاهب في هذه المسألة بصورة تخالف حكاية غيره من بعض الوجوه . وعبارته مع شرحه : المختار أن المناسبة بين الوصف الموصى اليه والحكم لا بد منها في الواقع إذ لا علة دونها ، أما ظهورها فليس بشرط في فهم التعليل من الإيحاء ، لأن دلالة الإيحاء تامة فلا ينظر إلى ما سواه من المناسبة وغيرها . وقيل ظهور المناسبة شرط لضعف دلالة الإيحاء لكونها من قرينة . وقيل أن فهم التعليل من المقارنة بين الوصف والحكم اشترطت المناسبة ، لأن دلالة هذا النحو من الإيحاء ضعيفة ، وإلا فلا يشترط لكونها تامة في الدلالة . واختاره ابن الحاجب ، اهـ .

وعبارة ابن الحاجب : ثالثها : المختار إن كان التعليل فهم من المناسبة اشترطت . وكذلك قال العضد في شرحه . وعمل ذلك بأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه تناقض ، وأما ما سواه من الأقسام فلا . فإن التعليل يفهم من غيرها وقد وجد . وهذا إنما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها ، وأما نفس المناسبة فلا بد منها في العلة الباعثة ، ولا تجب في الأمانة المجردة ، اهـ .

فإذا ضممنا ظاهر عبارة المسلم إلى ما قبلها زادت المذاهب مذهبا رابعا ، وأصبحت الآراء أربعة : ١ - لا يشترط المناسبة مطلقا ٢ - يشترط وجود المناسبة في الواقع دون ظهورها ٣ - يشترط ظهور المناسبة ٤ - التفصيل بين نوع ونوع . ونسبة هذه الآراء كما علمت . ولكن في نسبة القول بالتفصيل إلى الآمدي نظر ، لأن عبارته تفيد أن هذا التفصيل في العلة بمعنى المعروف ، وأما العلة بمعنى الباعث كما هو مختاره فيها فيشترط فيها المناسبة من غير تفصيل . واليك عبارته (١) : والمختار أن نقول : أما ما كان من القسم السادس الذي فهم التعليل فيه مستندا إلى ذكر الحكم مع الوصف المناسب ، فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة ، لأن عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا ، وأما ما سواه من الأقسام فلا يمتنع فيها بما لا مناسبة فيه إلا أن تكون العلة بمعنى الباعث ، وأما بمعنى الأمانة فلا ، وعلى هذا فما ذكرناه من الحجة على امتناع التعليل

(١) الأحكام ج ٣ ص ٤٢ .

بالوصف الطردى إنما يصح أن لو قيل إن التعليل بالوصف الطردى بمعنى
الباعث ، ولا اتجاه لها في التعليل بمعنى الأمانة والعلامة ، وعلى هذا فلا امتناع
في جعل الجهل علامة على الإكرام ، والعلم علامة على الإهانة إذا لم يكن هو الباعث
بل الباعث غيره ، اهـ . وهي كما ترى صريحة ، فيما قلنا ، فيكون من الشارطين مطلقاً
إلا أنه لم يفصح عن هذه المناسبة أمي الظاهرة أم الواقعية ؟

مقارنة وتحليل لهذه الآراء

إذا علمت أن هذا الخلاف في علل الإيماء التي وردت في كلام الشارع ،
وأن موضع نزاعهم في أن مجرد الإيماء يفيد عليه الوصف الموماً إليه أولاً بد
من ضمنية شيء آخر وهو كون ذلك الوصف مناسباً كما هو صريح كلامهم في الاستدلال ،
وأن هذا الخلاف مبني على الخلاف في تعريف العلة بالمعرف أو الباعث - أدركت
ما في حكاية المذاهب والاستدلال عليها بالشكل الموجود في كتب الأصول
من نظر ظاهر لمن خلع ربقة التقليد لكل ما يقال .

وذلك لأن قضية البناء على التعريف تقتضي اشتراط المناسبة في الواقع عند
المعرفين بالباعث ، لا فرق بين علة وعلة ، متصوص عليها صراحة أو إيماء ، وعدم
اشتراطها عند المعرفين بالمعرف كذلك في جميع العلل ، فتخصيص الخلاف بعلة
الإيماء غير ظاهر . لكن اشتراط الجميع حتى أصحاب المعرف في العلة أن تكون
مشملة على حكمة تبعث على الامتثال الذي هو معنى المناسبة يناقض القول بعدم
الاشتراط هنا . ولا يصحح هذا الرأي إلا صرف النفي الى اشتراط الظهور . وقد
صرح بهذا طائفة (١) من علماء الأصول من سار على نهج صاحب هذا الشرط
في العلة حينما اعترض هذا الاشتراط بأنه يناقض شرط اشتمال العلة على حكمة الخ
وحيث يرجع قول المطلق الموهم لنفيها في الواقع الى قول من نفي اشتراط ظهورها .
على أن نفيها في الواقع فيما ورد عن الشارع لا يملك أحد ، لأن الواقع غيب عنا ،
وغاية ما يملكه المذهب الى نفي المناسبة نفي ظهورها فقط . ولعل في حكاية صاحب

(١) راجع جمع الجوامع وحواشيه .

المسلم للذهاب إشارة إلى ذلك ، فانه بالرغم من اشتهاار القول بعدم اشتراط المناسبة مطلقا وأنه قول جمهرة من العلماء لم يحكمه ، وحكى بدله القول باشتراطها في الواقع دون الظهور ، ومثله لا يغفل عن الآراء المشهورة . والظاهر أنه أفصح عما أهتمه غيره من حكي الخلاف قبله .

فظهر من هذا أن الخلاف هنا في اشتراط المناسبة الظاهرة لكيلا يتناقض مع شرط الاشتمال على الحكمة ، وليكون لتخصيص الخلاف بعلة الإيماء وجه ، وهنا تصبح المذاهب منحصرة في مذهبين .

الأول : يشترط ظهور المناسبة في علل الإيماء ، يعني أن الإيماء لا يفيد العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

والثاني : لا يشترط ذلك بل مجرد القران يفيد العلية . وأما القول بالتفصيل كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا أكاد أفهم له معنى بعد أن فرضنا الكلام في العلل الموما إليها ، وهو معترف كغيره بأنه طريق من طرق لإثبات العلة . وهذا يلزمه أن الإيماء وحده يفيدها ، فكيف يفصل الى ما تفهم العلية فيه من المناسبة فقتشرط فيه ، وإلى غيره فلا تشرط ؟

ونحن نسائله : ما مرادك من فهم العلية من المناسبة ؟ أتريد أن المناسبة وحدها أفادت العلية ، أم تريد أن المفيد هو الإيماء بمعونة المناسبة ؟ ولا ثالث لهما . فإن أراد الأول أبطله أن فرض الكلام في العلل المنصوصة بطريق الإيماء ، والمناسبة لا تفيد وحدها إلا في العلل المستتبطة ؛ وإن أراد الثاني ناقضه اعترافه بأن الإيماء طريق مستقل في غير هذه الصورة التي يظن أنها أضعف منها ، ولا فرق بين إيماء وإيماء متى تحقق ، وكون بعض الصور ظهرت فيها المناسبة لا تأثير له في أصل الدلالة ، وإنما يظهر أثر ذلك في الترجيح عند التعارض ، فيقدم ما ظهرت مناسبته على ما لم تظهر فيه .

هذا وقد اعترض الكمال ومن قبله السعد في حواشي العنود هذا التفصيل ، غير أن الكمال يميل الى نفي الاشتراط في جميع الصور ، والسعد يميل الى الاشتراط في الجميع ، ولكنه صرفه الى شيء آخر وهو صحة العلة واعتبارها في باب القياس ، وهو شيء وراء المتنازع فيه وهو فهم العلية من مجرد الإيماء . وهبارة الكمال ، وأنت

تعلم أن الغرض أنها علمت من إيمان النص فكيف يحصل إلى أن تعلم العلة المناسبة ،
يعنى فقط ، فتشترط ، أولا بها فلا تشترط ، اهـ . ويحول السعد بعد حكاية قول
المعتمد ، أما ما سواه فلا ، لأن التعليل فهم من غيرها وقد وجد فلا حاجة إليها ؛
ولا يخفى ضعف هذا فإن وجود ما يفهم منه العلية لا يقتضى عدم اشتراط آخر
لصحة العلة واعتبارها في باب القياس ، اهـ .

وبالجملة لا يظهر لهذا التفصيل وجه حتى على صرف الاشتراط في هذا النوع
عنده على الظهور كما صنع المعتمد ، إلا إذا كان مراده من الاشتراط فيه لزوم التحقق ،
يعنى أن التعليل في الإيماء إن فهم بما ظهرت مناسبة لم تحققها ولا يتحقق بدونها ،
وإن فهم من مجرد الاقتران فيما لم تظهر مناسبة لا يلزم ذلك فيه ، وحيث يرجع
رأيه إلى رأى القائلين بأنه يكفى المناسبة في الواقع ولا يشترط ظهورها لأنهم
لا ينفونها إذا كانت ظاهرة ، لأن الثابت لا يطبق بأحد فيه . وبهذا التوجيه يدفع
الاعتراض عليه بأنه يلزم من تقريره المذاهب على هذا الشكل أن من يقول بعدم
اشتراط المناسبة مطلقا يقول بعدم اشتراطها في هذا النوع مع كونه يعترف بأن
الوصف فيه مناسب وهو غير معقول . ووجه الدفع أن من يقول بعدم الاشتراط
لا ينكر تحقق المناسبة في هذا النوع وإن لم يكن على سبيل الاشتراط المعهود .

الأدلة

استدل النافون لهذا الشرط بدلالة العرف ؛ وذلك أن الرجل إذا قال : أكرموا
الجهال واستخفوا بالعلماء ، استقبح هذا الكلام منه . وهذا الاستقبح لا يخلو أن
يكون لأحد أمرين : الأول : فهمه أن المتكلم جعل الجاهل في ذاته مستحقا
للإكرام والعالم في ذاته مستحقا للإهانة . والثاني : فهمه جعل مناط الإكرام
الجهل ومناط الاستخفاف العلم . والأول غير جائز ، لأن الجاهل قد يستحق
الإكرام لشيء آخر كالشجاعة أو الكرم مثلا ، والعالم قد يستحق الاستخفاف
لبخله أو لجبنه أو بجهوده على التقليد مثلا ، فتعين الثاني . وهذا يدل على أن مجرد
الترتيب دال على العلية في مثل هذه الصورة .

وأورد على هذا الدليل : أن الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم الدلالة في كل
الصور ؛ لأن المثال الجزئى لا يصح القاعدة الكلية ، لجواز اختلاف الجزئيات

في الأحكام . وأجيب بأنه يجب في الجميع دفعا للاشتراك ، وهو أنه يدل عليها في بعض الصور ، ويدل على عدمها في البعض الآخر . ورد هذا الجواب بأنه لا يلزم من عدم الدلالة على العملية الدلالة على العدم حتى يكون مشتركا . ودفع هذا الرد بأن هذا التركيب عربي فصيح ، فلا بد أن يدل على شيء ؛ فدلوه في غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام ، وإن كان غيره فقد دل على عدم العملية ووجد الاشتراك وهو خلاف الأصل .

هكذا تكلم القوم في مناقشة هذا الدليل . ومن أمعن النظر وجدها لا تفيد ؛ لأن عماد المستدل هو أن دلالة الإيماء في هذه الصورة على التعليل يلزمها الدلالة في جميع الصور ، وإلا لزم الاشتراك وهو خلاف الأصل . وعماد النافي دعوى عدم الدلالة في غير هذه الصورة ، ومحاولة نفي الاشتراك . وأنت إذا علمت أن اللفظ في الإيماء دال على معناه الحقيقي الموضوع له بالوضع ، ودال على التعليل بالالتزام ، والاشتراك إنما يكون فيما وضع له اللفظ لا فيما دل عليه بالالتزام ، أدركت ما في إقحام لزوم الاشتراك لو لم يدل في غير هذه الصورة ، من نظر ظاهر .

والحق أن يقال : إذا سلم المخالف دلالة العرف على التعليل في هذا المثال لزمه تسليمها في جميع الصور لأنه لا فرق بين صورة وصورة ، فإن ادعى الفارق فعليه إظهاره وإلا كان مجرد دعوى ، بل نقول إن دلالة في غير هذه الصورة أظهر منها في هذه الصورة ؛ وذلك لأن هذا المثال لا مناسبة فيه أصلا ، لانا نقطع بأنه لا مناسبة بين العلم والإهانة ، ولابين الجهل والإكرام . وأما غيره فغاية ما فيه عدم ظهور المناسبة لا القطع بنفيها . وإذا ضمنا إلى ذلك أن الكلام في إيماء الشارع الحكيم الذي يبعد كل البعد عليه أن يقرن وصفا بحكم تقطع بعدم مناسبته بعد أن قام الإجماع على أن جميع أحكامه لا تخلو من حكمة في الواقع وإن كانت لا تظهر في بعض الأحكام — أنتج لاحالة أن مجرد الترتيب يفيد العملية ، والظاهر أن المخالف لا يسلم دلالة الإيماء على التعليل في هذه الصورة كما يستفاد من دليله الآتي .

استدل الشارطون على مدعاهم :

أولا : بأن الغالب من تصرفات الشارع أن تكون على وفق تصرفات العقلاء

وأهل العرف ، ولو قال الواحد من أهل العرف لغيره : أكرم الجاهل وأهن العالم ، قضى كل عاقل أنه لم يأمر بأكرام الجاهل لجهله ، ولا أنه أمر بأهانة العالم لعله ، وأن ذلك لا يصلح للتعليل نظرا إلى أن تصرفات العقلاء لا تعدى مسالك الحكمة وقضايا العقل .

وثانيا : باتفاق الفقهاء على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم ، إما بطريق الوجوب على رأى المعتزلة ، وإما بطريق التفضل على رأى غيرهم ، وسواء ظهرت الحكمة أو لم تظهر . وما يعلم قطعاً أنه لا مناسبة فيه ، ولا وهم المناسبة ، يعلم امتناع التعليل به .

وثالثا : بأن دلالة الإيحاء ضعيفة لكونها من قرينة ، فلا بد من ظهور مناسبة الوصف .

وأنت ترى أن الدليل الثالث هو عين المتنازع فيه ، لأنه في مثل الإيحاء قوى الدلالة فلا يحتاج إلى شيء آخر ، أو ضعيف فيحتاج إلى ما يقويه ؟ وكونه من قرينة لا يستلزم ضعفه ، فكم من شيء ثبت بالقرينة وهو قوى ، فإن ادعى أن القرينة هنا ضعيفة فيحتاج إلى ما يقويها ، قلنا هو كذلك أصل المدعى ، لأن القرينة التي دل الكلام بواسطتها هي الترتيب الذي هو معنى الإيحاء . نعم إن دلالة الإيحاء أضعف من دلالة النص الصريح ، ولكن هذا الضعف لا يضرها عند انفرادها ، ولا يؤثر في دلالتها في ذاتها ، بل يظهر أثر ذلك الضعف عند معارضته للنص الصريح ، فيقدم الأقوى كما هو الشأن في كل معارضة وترجيح . وأن الدليل الثانى لا يفيد إلا اشتراط المناسبة في الواقع ، لأنه الذى قام عليه الإجماع ، وليس هو المتنازع فيه بعد ما قدمناه في بيان المذاهب ومقارنتها .

بقى الدليل الأول وهو يفيد أن العقلاء إذا وجدوا اقتران الحكم بوصف غير مناسب صرفوا التعليل إلى غيره لأنه لا يصحح للتعليل ، وأن المتكلم لم يرد جعل المذكور علة . ولما كان الشارع في تصرفاته لا يمدو تصرفات العقلاء فيجرب ذلك في كلامه . وهذا على تسليمه لا يدل إلا في هذه الصورة وأمثالها مما يقطع فيه بعدم المناسبة بين الحكم والوصف المقرون به . وأما في الصور التي لا تقطع فيها بانتفاء المناسبة فلا دلالة له على نفي الدلالة فيها ؛ لأن الذى ألجأ العقلاء إلى صرف العلة إلى غير المذكور هو كونه لا مناسبة فيه أصلاً . وأما ما لا تقطع فيه بنى المناسبة

فلا داعى فيه إلى ذلك . وحيث لا يفيد صاحبه إلا إذا أثبت في إيماءات الشارع أو صافاً غير مناسبة قطعاً ، فينتقل النزاع إلى إثبات ذلك ، ودون إثباته خرط القتاد ، مع أنه يتناقض مع دليله الثانى . ولو تنزلنا معه وسلطنا دلالة هذا الدليل على العموم تعارض هذا مع دليل النافين السابق . فهذا يدعى دلالة العرف على أن مجرد الترتيب لا يفيد ، وذلك يدعى دلالة على أنه مفيد فتساقطاً^(١) ولم يبق معنا إلا الاحتكام إلى ضابط الإيماء المشهور عندهم ، وهو اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل كان بعيداً .

ومنه يعلم أن منشأ الدلالة في هذا الاقتران هو الاستبعاد من الشارع أن يقرن حكماً بوصف غير صالح للتعليل ؛ لأن ذكر هذا الوصف يمتنع أن يكون لغير فائدة ، لأنه عبث وهو منفي عنه ، فتعين أن يكون لفائدة ، وهى : إما كونه علة أو جزء علة أو شرطاً . ولما كان الغالب فى تصرفات الشارع كونه علة ، صرف إليه . فإذا كان الشرط معترفاً معهم بأن منشأ الدلالة هو الاستبعاد فلا يسوغ له بعد ذلك نفي دلالة الإيماء على العلية إلا إذا كان الوصف ظاهر المناسبة .

نعم لو قال قائل : إن هذا الشرط خاص بالإيماء المختلف فيه وهو ذكر الحكم أو الوصف وحده ، لكان له شيء من الوجاهة حيث لم يتحقق الاقتران المفيد للعلية . هذا فى العلة المنصوصة . وأما المستنبطة فقد جرى الخلاف فى اشتراط مناسبتها كذلك ؛ فذهب ذاهبون إلى أنها ليست بشرط ، فجوزوا التعليل بالأوصاف الطردية كما بالمناسب ؛ وآخرون إلى أنها شرط فنحوا التعليل بالطردى . ولست الآن بصدد تحقيق المناسب والطرد والاستدلال والترجيح ، لأن ذلك له مبحث خاص وسيأتى . ويكفى هنا أن أقول : إذا ثبت أن أحكام الله مشروعة لمصالح العباد كما تقدم ، فيجب أن يكون الميزان الذى توزن به العلل بمعنى الأوصاف تلك المصالح ؛ فإن كان الوصف بحيث لا يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة ، رُد التعليل به ، لأنه غريب عن منهج الشريعة الواضح ، وأما كون المناسبة بمجرد ما تصلح دليلاً لإثبات العلية أو لا بد معنا من شيء آخر كالتأثير الذى شرطه الحنفية فتتكم عليه فى البحث الآتى .

(١) هذا على تسليم جريان العرف بهما وعدم إمكان الجمع بينهما . ولنا أن نمنع جريان العرف بالثانى أو نسله ونجمع بينهما بأن السامع إذا سمع هذه المقالة استبجح ذلك من قائلها ثم يصرف التعليل عن المذكور إلى غيره تصحيحاً لتصرف المائل الذى صدرت عنه تلك العبارة .

البحث الخامس

في اشتراط التأثير

وفي التأثير وقع نزاع الاصوليين قديمهم وحديثهم . فمنهم المصريح باشتراطه ، ومنهم النافي له ، كما اختلفوا في بيان معناه ما هو ، وفي أقسامه ما هي ؟ والمشهور في كتب الاصول من زمن بعيد أن شارطيه هم الحنفية ، والنافين له هم الشافعية . ولو كنت من الذين يأخذون الكلام مسلما كما نقل لا كتفيت بذكر الخلاف كما قيل ومردت الأدلة ، ثم ينتهي بي البحث إلى اختيار أحد هذه الآراء ؛ ولكنني رأيت اضطرابا في النقل وتضاربا في العبارات واختلافا في بيان المراد . لذلك رأيت تهديم طائفة من مقالات العلماء في هذا الموضوع على اختلاف أزمته ، علنا نقف منها على أصل النزاع ، وهل له حقيقة أو هو شيء خلقه الجدل خلقا ؟ وقبل ذلك أهد للموضوع بمقدمة فأقول :

لا نزاع بين الاصوليين - على تعدد طرقهم وتنوع مذاهبهم - في أن العلة لا تثبت بمجرد الادعاء ، بل لا بد أن يقوم الدليل على صحتها ؛ كما اتفقوا على أن جميع الأوصاف الموجودة في محل الحكم لا تكون علة بمجموعها ، وأن بعض ما فيه من الأوصاف لا يصلح للتعليل به ، وأنه إذا ورد نص أو وجد إجماع على تعيين وصف كان هو العلة باتفاق القائلين بالقياس . واختلفوا وراء هذا في العلل المستنبطة ودليلها ؛ ففريقا كتنى فيها بالطرد دليلا ، ناسب أو لم يناسب ، اعتبره الشارع أو لم يعتبره . وآخر يترقى درجة ويقول : لا بد في الوصف من كونه تخيلا أي موقفا في القلب خيال القبول والصحة وإن لم يرد اعتبار له . وفريق ثالث ضيق الدائرة فشرط فيها التأثير بمعنى ثبوت اعتبار الشارع لهذا الوصف في غير هذا المحل ، وهو موضع بحثنا هذا .

الآون سارافق هذا الشرط وأسير معه خطوة بخطوة في عصوره المختلفة لأضع له صورة مكبرة تراها العيون واضحة ، ويقف القارىء منها ، وقفا بينا لا لبس فيه ولا اعوجاج ، ويضع يده على ما في كتب الأصول فيه من اضطراب ، ويرى إذ ذاك أنه نبت أولا غضا طريا ضيق الدائرة حصر النزاع في مجرد ^(١) اللفظ تارة ، وفي تفسير ^(٢) معناه تارة أخرى ، ثم أخذ ينمو شيئا فشيئا حتى وصل الى ما رأيناه في كتب المتأخرين متشعب الأطراف متعدد الأنواع مختلف التقاسيم مردودا فيه الخلاف الى الوفاق تارة ، ومشيدا أركانه مرة أخرى .

ولإليك بعض عبارات الأصوليين من الحنفية مرتبة حسب وضع التاريخ :

يقول الجصاص في أصوله في باب ما يستدل به على صحة العلة ، ومما كان يعتبره أبو الحسن ^(٣) في تصحيح العلة ، وهو أصح الوجوه عندنا فيما طريقه النظر والاستدلال : أن ينظر الى علل القائسين على اختلافهم فيها : فما تعلق بها الأحكام وكان له تأثير في الأصول فهو أولى بالصحة مما لا يتعلق به الأحكام ولا تأثير له في الأصول . ثم قال : ومن الناس من يجعل إحدى دلائل صحة العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، وكان أبو الحسن يأبى ذلك ، وليس يمتنع عندي أن يكون مثله دليلا على صحة علل الشرع ، وهو وجه قوى عندي في هذا الباب ، وما ينفك أحد من القائسين من استعماله ، وقد كنت أرى أن أبا الحسن يستعمله في أكثر المواضع . الى أن قال : وهذا غير التأثير في الأصول ، لأن التأثير لا يقتصر على أصل واحد ، وأما هذا فيكون في الأصل الذي اقتضت العلة منه . ثم قال : وإن أحدا من القائسين ليس يخلو من اعتباره في الحقيقة ، ولكنه مع ذلك إذا تعارضت عللتان إحداها لها تأثير في الأصول والآخرى ليس لها دلالة إلا من جهة وجود

(١) فان الشافعية يسمون الوصف الذي اعتبر الشارع عبثه في جنس الحكم أو بالعكس ، أو جنسه في جنس الحكم ، ملائمة ، والحنفية يسمونه مؤثرا .

(٢) فان الحنفية يسمونه باعتبار الشارع له بأحد أنواعه الأربعة ، وفسره غيرهم بالدوران . وسأبقى توضيح ذلك في آخر هذا البحث .

(٣) هو شيخه أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ

الحكم بوجودها وزواله بزوالها ، أن ما شهد له المعنى الأول أولى بالاعتبار ، وكان ضرباً من الترجيح موجباً لكونه أولى بأن يكون علة .

وقال في بحث تعارض العلل ، ومتى تعارضت علتان إحداها قد قامت دلالتها من جهة ما لها من التأثير في الأصول وتعلق الأحكام بها ، والآخرى دلالتها وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ، فإن ما طريق إثباتها تعلق الأحكام بها وتأثيرها في الأصول أولى من الآخرى ؛ لأن الأولى يشهد لها الأصول ، وشهادة الأصول أولى بالاعتبار عما ذكر ، إذ ليست في وزانها ومنزلتها ، اهـ .

فتراه قد جعل من أقوى وجوه العلل المستنبطة تأثير العلة في الأصول ، بمعنى ثبوت اعتبارها في غير هذا الموضع ، لكنه لم يجعل هذا شرطاً في صحة العلة ، بل صرح بأنه مرجح فقط عند التعارض ، وأن مما يثبت به العلة وجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها في محل واحد ، ويرد على شيخه في إنكار هذا ويطل له دليله ، ثم يثبت أن شيخه اعتبره كثيراً ، مع ادعائه أن كل قائل لا يستغنى عنه ، ولكنه مع ذلك لم يفصل لنا تأثير العلة في الأصول : هل هو بذاتها أو بجنسها أو بما هو أعم من كليهما كما فصله المتأخرون فيما بعد .

ثم يأتي أبو زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ويقول في كتابه تقويم الأدلة (١) : « إن التعليل لا يقبل ما لم يقيم الدليل على أن الوصف ملائم ، وإذا صار ملائماً لم يجب العمل به إلا بالعدالة ؛ وذلك بكونه مؤثراً في الحكم ، وإن عمل به قبل التأثير صح ؛ فأما قبل الملاءمة فلا يصح العمل : كالشاهد إذا شهد لم يقبل حتى يأتي بلفظ أشهد أو بما يماثله بلفظ أخرى ، ولا يصح العمل به قبل ذلك ، وإذا جاء بلفظ أشهد لم يجب العمل به حتى يعدل ، وإن عمل به صح ونفذ إذا كان مستوراً بلا خلاف ، اهـ .

فقد أتى بشيء جديد : جواز العمل ووجوبه ، وشرط في الأول الملاءمة ، وشرط في الثاني التأثير ، لكنه لم يفسر لنا تلك الملاءمة أو لم تقف له على تفسير ، بل فسرت فيما بعد بكون الوصف غير ناب عن إضافة الحكم إليه وموافقاً لما علل به السلف ، كما لم يفسر لنا هذا التأثير صراحة ، بل يفهم من كلامه الذي وقفنا عليه أنه اعتبار

(١) نقله عبد العزيز البخاري في كشف الأعمار ج ٤ ص ١٠٧٢

الشارع الوصف بأنواعه الأربعة : فان الإمام الغزالي (١) لما نقل عنه رأيه قال :
« قصر أبو زيد الدبوسي القياس على المؤثر ، وقال لا يقبل إلا مؤثر ، ولكنه أورد
أمثلة عرف بها أنه قبل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا ، . وأنت إذا علمت أن
الغزالي قسم اعتبار الشارع للوصف إلى أربعة أقسام :

١ — اعتبار عين الوصف في عين الحكم بنص أو إجماع .

٢ — اعتبار عينه في جنسه .

٣ — عكس هذا .

٤ — اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم كذلك . وسمى الأول مؤثرا
والثلاثة الباقية ملائما باصطلاحهم - عرفت أن أبا زيد وإن لم يفسر لنا كلمة التأثير
قد فصلها بالأمثلة ، وسمى الأنواع الأربعة مؤثرا .

وبهذا خطأ الخلاف الخطوة الأولى من ناحية تفصيل أنواع التأثير بالأمثلة
وبيان مرتبة تجوز العمل قبل التأثير وهي الملائمة .

ثم يحىء نحر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ فيقول في أصوله (٢) : « اتفقوا
على أن كل أوصاف النص بجماتها لا يجب أن تكون علة ، واختلفوا في دلالة
كون الوصف علة على قوانين ؛ فقال أهل الطرد : إنه يصير حجة بمجرد الاطراد
من غير معنى يعقل . وقال أئمة الفقه من السلف والخلف : إنه لا يصير حجة إلا
بمعنى يعقل ، وهذا المعنى هو صلاح الوصف ثم عدالته ، واتفقوا في صلاحه أنه إنما
يراد به ملاءمته ؛ وذلك أن يكون على موافقة ما جاء عن السلف من العلل المنقولة
لأنه أمر شرعى فتعرف منه ، لكن هذا في جواز العمل ، ولا يجب العمل به إلا بعد
العدالة ؛ والعدالة عندنا هي الأثر ، وإنما نغنى بالأثر ما جعل له أثر في الشرع .
وقال بعض أصحاب الشافعى : عدالته بكونه مخيلا ثم العرض على الأصول احتياطا
ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة . وقال بعض أصحابه : بل عدالته بالعرض
على الأصول ، فإن لم يرد أصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا . وإنما يعرض
على أصلين فصاعدا . فعلى القول الأول يصح العمل به قبل العرض ، وعلى الثانى

(١) المستصفى ج ٢

(٢) ج ٤ ص ١٠٧٠

لا يصح، لأنه به يصير حجة؛ وعلى القول الأول صار حجة بكونه مخيلا، وإنما
التقص جرح والمعارضة دفع، اهـ

فتراه فسر العدالة بالآثر، وبين مراده بالآثر بأنه . اجعل له أثر في الشرع، ولا
يكون هذا إلا باعتبار الشارع إياه في حكم آخر، إلا أن عبارته فيها إجمال كالذبوسى .
وقد نقل شارحه^(١) عبد العزيز البخارى عنه أنه فسر في بعض كتبه بقوله : ونعنى
بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير في إثبات جنس ذلك الحكم في مورد
الشرع، إما مد لولا عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع، أى يثبت أثر هذا الوصف
بهذه الحجج، اهـ . ومع ذلك فقد جعل التأثير شرطا لوجوب العمل، وأما جوازه
فبمجرد الملازمة، كما صرح من قبله الذبوسى .

وكذلك صرح أخوه أبو^(٢) اليسر بمثل هذا فقال : إذا كان الوصف ملائما
بصلاح أن يكون علة ويجوز العمل به، ولكن لا يجب ما لم يكن مؤثرا عندما : . وعند
أصحاب الشافعى ما لم يكن مخيلا، فإذا ظهر أثره أو إخالته فحينئذ يجب العمل به؛
فالملازمة شرط لجواز العمل بالعلل، والتأثير والإخالة شرط لوجوب العمل بها .
قال : ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التأثير أنه لو عمل بها عامل نفذ
المعمل ولم يقبح، كما لو قضى القاضى بشهادة شهود غير ظاهري العدالة، اهـ

وإذا ضمنا كلام هؤلاء الى كلام الجصاص وشيخه، ظهر اتفاق الجميع على أن
العمل بدون ظهور التأثير جائز، وإن كان هؤلاء جعلوا التأثير شرطا لوجوب العمل،
والجصاص وشيخه جعلاه مرجحا يترجح به العلة التى هى كذلك على غيرها . وإذا
كان العمل بالراجع عند التعارض واجبا، التقى الكلامان عند نقطة واحدة، وخرج
هذا الشرط عن كونه شرطا في الحقيقة، لأننا لانعنى بالعلة الصحيحة إلا ما يجوز
العمل بها، والترجيح فرع التعارض، والتعارض بين الدليلين أو العلتين فرع صحة
كل منهما .

اكن يعكر على دعوى الاتفاق على العمل قبل ظهور التأثير ما قاله الحنفية
في الرد على الشافعية في تمسكهم بالإخالة من أن التخييل لا يصلح دليلا، لأنه إن كان

(٢٩١) ج ٤ ص ١٠٧٣ كشف الأبرار .

مجملاً فللمعارض أن يقول : وقع في قلبي عدم صحة هذا الوصف ولم يقبله عقلي ، وإن كان مفصلاً بأنه مخيل لأنه مناسب بدليل كذا وكذا فردود أيضاً حيث لا يلزم من كون الوصف مناسباً أن ينوط الشارع الحكم به ، وكمن وصف مناسب ولم يجعله الشارع علة للحكم كالغريب مثلاً . ومقتضى هذا الدليل أنه لا يجوز العمل به قبل ظهور التأثير . لأنه عمل بغير دليل ، فإن قالوا : عندنا دليل وهو قياسه على الشاهدين المستورين قبل ظهور عدالتهما في جواز القصاص بشهادتهما ، قلنا غير صحيح ، لأن قبول الشهادة قبل ظهور العدالة غير جائز ، فالحكم في الأصل غير ثابت فكيف يثبت في الفرع ؟ وذلك لأن النصوص مصرحة باشتراط العدالة كقوله تعالى فأشهدوا ذوي عدل منكم ، ولم يوجد نص أو إجماع يدل على جواز القبول بغير العدالة . وإن سلم جدلاً وجود نص كذلك فهو ثابت على خلاف القياس حينئذ بالنص ، ومثل هذا لا يجوز القياس عليه . فإن قالوا : يجوز أن يكون النص موجوداً كذلك في الفرع الذي معنا ، قلنا بعد تسليم هذا يكون الحكم ثابتاً بالنص ، وهو يوجب العمل به ، وأتم لا تقولون بالوجوب بل بمجرد الجواز . ولقد قال صاحب المسلم وشارحه : ثم المذكور في كتب الحنفية أن التأثير عندنا والإخالة أو العرض على الأصول عند الشافعية شرط لوجوب العمل ، وأما الجواز فيثبت بالملاءمة فقط . أقول : الملاءمة فقط بدون التأثير ونحوه تفيد ظن الاعتبار أولاً ؟ والأول واجب العمل به ، لأن الاتباع بالظن واجب ، والثاني تمتنع العمل به ، لأن ما لا يظن كونه حكم الله فحرام العمل به ، فتدبر ، اهـ . وقد سبقهما ابن الهمام بمثل هذا في تحريره .

والخلاصة : أن تصريحهم بجواز العمل بمجرد الملاءمة ينافي لإبطالهم العمل بالإخالة لأنها شيء يوجد بعد الملاءمة كما يقولون . والمخلص من هذا التضارب هو أن يجعل هذا الشرط شرطاً للإلزام الخصم فقط ، ويكون مرادهم من وجوب العمل هذا الإلزام ، يعني وجوب عمل المخالف ، لا أنه شرط لوجوب العمل بالعلة في ذاتها للجهتد في حق نفسه . وحينئذ يصدق قولهم في الإخالة إنها مجرد ظن كالتحري لا يلزم الغير .

والحق أن منشأ هذا الاشتراط هو الجدل والمناظرة ، وأن متقدمي الحنفية شرطوه لهذا فقط لا لتصحيح العلة .

قال ابن أمير حاج في شرح التحرير : ومن ثمة منع أبو زيد التمسك بالمناسبة في إثبات عليّة الوصف في مقام المناظرة ، بل شرط ضم العدالة إليها بأقامة الدليل على كون الوصف ملائماً مؤثراً للإلزام على الخصم . وقال الأزميرى في حاشيته على المسرّاة عندما نقل تعريف الدبوسى للناسب بأنه : ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، : ويرد عليه أنه غير ملزم للخصم ، إذ له أن يقول : هذا الوصف لا يتلقاه عقلي . وأجيب بأن الملاءمة لا تعتبر للإلزام ، بل لصحة العمل به في نفسه ، فكان العمل بالوصف قبل الملاءمة لا يصح ، وإنما الزلّام بعد ظهور العدالة . اهـ .

بقي أن يقال : لو كان الأمر كما تدعى لاقتصروا في إبطالهم للإخالة على بيان أنها لا تصلح للإلزام ، واكتنهم تجاوزوا هذا الحد إلى بيان كونها لا تصلح دليلاً شرعياً مطلقاً . قال نغرا الإسلام في أصوله : وأما الخيال فأمر باطل لأنه ظن لا حقيقة له ، ولأنه باطن لا يصلح دليلاً على الخصم ، ولا دليلاً شرعياً الخ . والجواب أن هذا مجرد فرض لا حقيقة له ، ونفى أصل دلالة مغالاة لإلزام الخصم المناظر فقط في مجلس الجدل : وكف فعل الجدل من أمثال هذه المغالاة . أو هو كما يقولون من باب أنه لا يلزم في إبطال رأى المناظر أن يرد بمذهبه ، بل له أن يرد بمذهب غيره . أو هو سهو منه عما قرره في أصل النزاع ، ولو نبّه عليه لتنبه . ولو أنصف الشراح والأتباع ما تابعوه على تقرير هذا ، أو لما حاولوا تدعيم الاستدلال وإن أدى إلى تناقض كلامه .

وبهذا قد سخطا الشرط خطوته الثانية من ناحية تفسير التأثير ووضوح أنه شرط لإلزام الخصم لا لصحة العلة مع اتفاقهم على ما يصحح العلة وهو الملاءمة التي هي موافقة العلة لما نقل عن السلف ، وكون الحكم غير ناب عنها عند إضافته إليها .

ولكن صدر الشريعة يعزّز عليه ظهور هذا الوفاق ، وصرف النزاع إلى ما بعد صحة العلة وهو الإلزام ، فيحاول رد هذا الوفاق إلى الخلاف مرة أخرى بتحويله في الألفاظ ومعانيها ، وإن خالف القوم في ذلك — كما هو دأبه في كثير من المواضع — فقال في باب مسالك العلة ما نصه : والمناسبة وشرطها الملاءمة ، وهي أن تكون على وفق العلل الشرعية ، وأظن أن المراد منه أن الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، ويكفي الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص

من كونه متضمنا لمصلحة ، فإن هذا مرسل لا يقبل اتفاقا لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى ، اهـ .

فقد جعل الملاءمة شرطا زائدا على المناسبة ، وفصرها بكون العلة على وفق العمل الشرعية ، بخالفنا في ذلك لمن سبقه في جعلهم المناسبة والملاءمة شيئا واحدا ، وتفسيرهم لها بمعنى واحد هو كون الوصف غير ناب عن الحكم تصح إضافته اليه مع موافقته لما نقل عن السلف . ثم زاد في المخالفة بهذا الظن الذي ظنه من بيان معنى الموافقة باعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ، بينما يجعل غير الاسلام اعتبار الجنس في الجنس — كما سبق في كلامه — معنى التأثير المغاير للملاءمة . ولعل الدافع له على تلك المخالفة هو إبعاد ما يرد على شيوخي الكرام من تناقضهم الذي بيناه سابقا في قولهم إنه لا يجب العمل بالعلة بدون اعتبار الشارع ، مع تصريحهم بحواز العمل قبل ظهور ذلك الاعتبار لما جوزوا العمل بالملاءمة وليس فيه اعتبار كما بينوه . من أجل هذا اضطر الى التقييد في الجنس في موضعين بل في ثلاثة : فقيده في الملاءمة بالبعد ، وفي المؤثر بالقریب ، ثم قيد ذلك البعيد بكونه أخص من كونه متضمنا لمصلحة لما وجد دخول المرسل فيه ومقتضاه جواز العمل به ، وهم لم يصرحوا بذلك .

وهكذا يعمل الشغف بنقل الخلاف وتشيدده عند ما يظن الوفاق أكثر من هذا . يدل لما قلناه أن السعد لما اعترض على تفسيره هذا بأنه يخالف لما فسرهما به السابقون ، وأنه لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه صدر الشريعة ، رد عليه الفناي في حاشيته بأنه لا يلزم في كلام المصنف موافقته كلام القوم ، ولا يبالي بمخالفتهم عند إصابة الحق والبعد عن الإشكال ضبطا للبرام وتوضيحا للمقام ، وقد عرفت أنه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالما عن المناقضة بمسألة الجهاد ؛ على أنه يمكن أن يقال : تابع الآمدى في بيان الملاءمة بأن يقيد الجنس في كلامه أيضا بقريته اعتباره فيه كونه وصفا ينافي الحكم به ، إذ لا شك أن كونه متضمنا لمصلحة لا ينافي به الأحكام ، إذ المصلحة قد تتغير بحسب الأحكام ، كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس بمصلحة فيه ، اهـ . فهو اعترف أولا بأن المصنف حر في مخالفته مادام غرضه الضبط ودفع الإشكالات ، وأنه لا بد من هذا التقييد ليدفع ما ورد على من سبقه ، ثم بعد

ذلك يتمحل في التماس وجه لتابعته لغيره بتقييد كلام هذا مرة وكلام ذلك مرة أخرى .

وبما صنع صدر الشريعة قد خطا هذا الشرط خذوته الثالثة ، حيث أرجع الوفاق الى الاختلاف ، وباعد بين المذهبين . ثم يأتي بعد ذلك المولى خسرو ويتابع صدر الشريعة في صنيعه المخالف لمن سبقه من الحنفية ، ويزيد عليه شيئا فيقول : « مناسبة ^(١) العلة للحكم أن يصح إضافته اليها ولا يكون نايبا عنها ، كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين الى إباء الآخر عن الإسلام ، لأنه يناسبه لا الى وصف الإسلام لأنه ناب عنه ، لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملاءمة أى بملاءمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه الصلاة والسلام وعن السلف ، لأن كون الوصف مناطا أمر شرعى ، فلا بد أن يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف أحكام الشرع ببيانهم ، بأن يكون الوصف والحكم الذى نعتبره من جنس ما اعتبروه من الوصف والحكم ، نحو أن يقال : الصغر علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز ، وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ، فإن العلة فى إحدى الصورتين الصغر ، وفى الأخرى الطواف ، فالعلتان وإن اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة ، والحكم فى إحدى الصورتين الولاية ، وفى الأخرى الطهارة ، وهما مختلفتان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذى تندفع به الضرورة . فالحاصل أن الشرع اعتبر الضرورة فى إثبات حكم تندفع به الضرورة أى فى حق الرخص ، وهذه المناسبة المشروطة تجوز القياس ، وربما تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حين يقال : وإنما اعتبر التأثير ، وإنما اشترط التأثير ، والموجب للقياس هو التأثير ؛ بمعنى أن يثبت بنص أو إجماع اعتبار عليه نوعه أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب . وقيد الجنس بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الأول ، اهـ .

فقد غاير بين المناسبة والملاءمة ، وجعل الثانية شرطا للأولى ، وفسرها بأن يكون الوصف من جنس ما اعتبروه ، وصرح بأن المراد بالجنس هنا البعيد ، وأن هذا

(١) المرأة بحاشية الأزميرى ج ٢ ص ٣١٨ .

القدر مجوز للعمل ، وهو في كل ذلك موافق لأصدر الشريعة ، ولكنه زاد عليه أن هذا الاعتبار يسمى تأثيراً وهو مراد الحنفية عند إطلاقهم التأثير : وهذه زيادة في المخالفة للسابقين الذين نقل عنهم هذا الاشتراط . وكأنه لما وجد صنيع صاحب التوضيح غير كاف في دفع الشبهة التي وردت على المتقدمين من أنهم شرطوا التأثير وصرحوا بجواز العمل قبله ، وأحياناً يقولون هذا وإن كان مناسباً لكنه ليس مؤثراً فلا يعتبر ، وأن بعض المثل التي مثلوا بها في هذا المقام ليس فيها اعتبار نوع ولا جنس قريب . أراد إحكام الدفع وإصلاح المذهب بتحرير مرادهم ، فسمى المناسبة إذا وجد معها الملازمة بهذا المعنى تأثيراً ، وادعى أنه مرادهم عند الإطلاق . ولم أجد بعد طول البحث ما يؤيد ذلك الادعاء .

وبهذا الصنيع تراه قد نفث روح الخلاف في هذا الموضوع بين طائفتين بدأ الكلام بينهما فيه أشبه بالوفاق أو هو محل اتفاق كما يؤخذ من كلام نجر الاسلام ، فجعل للحنفية شرطاً في جواز العمل وهو اعتبار الجنس البعيد في الجنس البعيد وسماه تأثيراً ، محولاً التأثير الذي شرطوه عن مكانه ، أو مختزلاً لهم تأثيراً آخر في محل لا يشترط المخالفون فيه ذلك كما نقله عنهم متقدمو الحنفية : فأضحى الخلاف حقيقياً بعد هذا الاختراع وذلك الاصطلاح الجديد . والواقع أنهم لو صوروا النزاع كما صورته لكان له قيمته ولما استبعده إنسان . والذي نستبعده منه هو دعواه أن مذهبهم ذلك .

وهكذا قدر لهذا الشرط أن يخطو خطوته الرابعة على يد صاحب المראה . وتلك خطوات مذهبية سارت في طريق تقليد الشيوخ تغلبت عليها روح العصبية . وبقيت هنا خطوة أخيرة ولكنها خطوة موفقة لما تجردت عن عوامل المذهب هي خطوة الكمال بن الهمام رحمه الله ، وهو من علماء القرن التاسع المتوفى سنة ٨٦١ هـ جاء فنظر في كلام السابقين واللاحقين نظرة عامة لا فرق عنده بين حنفية وشافعية ولا يبالى بنزاع التعصب واتباع الحق متى وجدته وعلى أي لسان ظهر له ، فيقف من مذهب الحنفية موقف الناقد البصير ، فيقول :

« والتأثير عند الحنفية ظهور أثره شرعاً ويسمونه عدالته ، ويستلزم مناسبة ويسمونها ملائمة ، وتستلزم كونه غير ناب عن الحكم كتعليل الفارقة بالإباء بخلاف إسلام الزوجة ، وفسر أي التأثير ، بأن يكون لجنسه تأثير في عين الحكم

أو في جنسه ، وعن بعضهم ففيه . ومن الحنفية من يقتصر عليه ، والوجه سقوط الجنس في العين دون قلبه بتأمل يسير ، أو لعينه في جنسه أو في عينه . ذكره في الكشف الصغير . ويلزمه كونه بالنص والإجماع كالسكر في الحرمة ، وهو مخرج له عن دلالة التأثير على الاعتبار إلى المنصوصة إذ لم يبق مع ظهور المناسبة إلا الإخالة ؛ وينفون إيجابها مجوزي العمل قبله بها كالتضاء بالمستورين ينفذ ولا يجب ، اهـ .

فقد فسر التأثير بظهور الأثر للوصف شرعا ، وقال إن الحنفية سموّا هذا عدالة الوصف ، وهذه العدالة تستلزم مناسبة للحكم ، وهي تسمى عندهم بـ « علامة الوصف » وهي تستلزم كونه غير ناب عنه ، ثم ذكر تفسير بعضهم للتأثير بأن يكون الجنس الوصف تأثير في جنس الحكم الخ ، حاكيا له بصيغة التمريض إشارة إلى ضعفه عنده . كما اعترض عليه أولا في عد الأقسام أربعة ، بأن واحدا منها وهو الجنس في العين داخل في قسم العين في العين ، لأن لزوم القياس عما جنسه في العين ليس إلا بعمل العين علة باعتبار تضمنها لعلته جنسه فيرجع إلى العين في العين . وثانيا في تفسيره بما ذكر بأنه يلزم هذا التفسير أن تخرج دلالة التأثير على اعتبار الوصف علة إلى النص أو الإجماع . بيانه : أن الوصف إذا ظهرت مناسبة فلا بد له من دليل على اعتباره شرعا ، والدليل إما النص أو الإجماع أو التأثير أو الإخالة . أما النص أو الإجماع فوضع وفاق ، فلورجع التأثير إليهما في بعض الصور بمقتضى هذا التفسير ، لم يبق لأعتبار العلة المستنبطة دليل إلا الإخالة . والحنفية ينفون إيجابها الحكم مع تجويزهم للعمل قبل ظهور التأثير بموجبها ، وإذا كان مذهبهم بهذا الشكل لم يكن لتقسيمهم العلة إلى علة منصوصة ومستنبطة مؤثرة معنى ، حيث رجعت الثانية إلى الأولى . ولا يدفع هذا الإلزام ما قاله صاحب المسلم وشارحه أنه تقسيم بالاعتبار ، أي باعتبار أنها ثبتت بالنص تسمى منصوصة ، وباعتبار أنها مناسبة له مع الاعتبار المذكور مؤثرة ؛ ولا ما قاله الشيخ بخيت في حواشيه على شرح المنهاج من أن اعتبار الشارع للوصف بالنص أو الإجماع لا يخرج عنه كون طريقته في ذاته هي المناسبة ؛ لأن اعتبار النص أو الإجماع إنما هو في كونه مؤثرا لا في كونه مناسباً ، وأن الفرق بين العلة المنصوصة والمؤثرة المستنبطة اعتباري فقط ؛ لانا لا نلجأ إلى التقسيم الاعتباري إلا عند تعدد التقسيم الحقيقي ؛ وما أوجبنا إلى القول

بالاعتبار إلا تفسير المتأخرين للتأثير بما قالوه . وأما المتقدمون أصحاب التقسيم
 الشارطون للتأثير فلم يرفوه بذلك . ونحن الآن بين أمرين : إما أن نلغى كلامهم
 في التقسيم أو في الشرط بهذا التفسير : أما التقسيم فلا يمكن إلغاؤه لإطباقهم عليه
 حتى غير الخفية ، فيبقى الكلام في الشرط ، فلو فسرناه بما قيل وجعلناه شرطاً
 لصحة العلة ، تناقض كلامهم كما بيناه . والمخلص من هذا أن يجعل الشرط للإلزام
 في مقام المناظرة فقط : أما الصحة فتثبت بالمناسبة والملاءمة كما تقدم : وعلى هذا
 يجب العمل بالوصف بمجرد كونه مناسباً ملائماً ، سواء كان مؤثراً بالمعنى الذى
 ذكروه أولاً ، لأن الجواز يستلزم اعتبار الشارع إياه ، وهذا الاعتبار يستلزم
 الوجوب لا الجواز ، وإلا يكن هذا القدر كافياً لصحة العلة فلا يجوز العمل بها .
 ولترك الآن رأى سادتنا الخفية من غير استدلال ولا ذكر لأنواع الاعتبار
 التى نراها فى كتب المتأخرين منهم ، فإن هذا لا يعيننا هنا ، وإنما ذلك له مبحث
 خاص سيأتى فى الفصل الآتى . أترك ذلك وأنتقل الى المذاهب الأخرى باحثاً
 عن التأثير عندهم : معناه وقيمه من ناحية تصحيح العلة . وبعد ذلك نذكر مقارنة
 لهذه الآراء ، لنقف على مدى قربها أو بعدها من بعضها ، فاحتاج الأمر الى
 ذكر تنبيهين :

التنبيه الأول

فى بيان معنى التأثير فى المذاهب الأخرى

لم أظفر لمقدمى الشافعية على كلام فى هذا اللفظ ، وغاية ما عثرت عليه أن
 ابن السمعاني المتوفى سنة ٤٨٩ هـ روى فى كتابه القواطع فى أصول ^(١) الفقه عن
 أبى الطيب المتوفى سنة ٤٥٠ هـ أنه قال : التأثير عندى هو أن يوجد الحكم بوجود
 العلة ويعدم بعدمها ، كالفدة فى الحر يثبت التحريم بوجودها ويحول بزوالها ،
 وكالرق فى نقصان الحد يوجد النقصان بوجوده ويحول بزواله ، ١ هـ . وقال

(١) نقله عبد العزيز البخارى فى شرح أصول البيهقى ج ٤ ص ١٠٧٣ .

عبد العزيز البخاري عند تفسير غر الاسلام للتأثير : ولعله إنما فسرہ بما ذكر
ردا لما فسرہ البعض بالدوران وجودا وعدما وساق العبارة السابقة .

وقد صرح أبو الطيب نفسه بما يفيد هذا المعنى في مناظرة له ^(١) مع أبي
الحسن القدوري من الحنفية المتوفى سنة ٤٢٨ هـ في مسألة المختلعة هل يلحقها الطلاق
أولا ؟ وفيها يقول القدوري : المختلعة يلحقها الطلاق لأنها معتدة من طلاق فجاز
أن يلحقها ما بقي من عدد الطلاق كالرجعية ؛ فقال أبو الطيب : أولا : لا تأثير
لقولك معتدة من الطلاق ، لأن الزوجة ليست بمعتدة ويلحقها الطلاق ، فإذا كانت
الزوجة التي ليست بمعتدة هي والمعتدة في لحاق الطلاق سواء ، ثبت أن قولك
المعتدة ، لا تأثير له ، ولا يتعلق الحكم به ، ومن زعم تعليق الحكم به كان محتاجا
الى دليل يدل على ذلك ؛ فقد فسر عدم التأثير بوجود الحكم بدون العلة .

وقال الشوكاني في إرشاد ^(٢) الفحول : الشرط الأول أن تكون مؤثرة في الحكم
فإن لم تؤثر فيه لم يحز أن تكون علة . هكذا قال جماعة من أهل الأصول . ومرادهم
بالتأثير المناسبة . قال القاضى في التقریب : معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن
يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها . وهو
قريب من المعنى الأول ، لأن الحكم إذا وجد بوجودها وعدم بعدمها غلب على
ظن المجتهد أنه حاصل لأجلها .

وقال ابن رشد المالكي في المقدمات ^(٣) : والذي يدل على صحة العلة
في الأصل الكتاب والسنة وإجماع الأمة والتأثير المالكي وشهادة الأصول .
والتأثير : هو أن يعدم الحكم بعدم العلة في موضع ما ، ومثل له بالشدة المطرية
في الخمر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هي العلة ،
ولا يقطع على ذلك ، فإن أبا حنيفة يقول : إنما حرمت لاسمها ، وهو محتمل ،
لأن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها . ومثل لشهادة الأصول

(١) راجع طبقات الشافعية ج ٣ ص ١٨٩ .

(٢) ص ١٨٢ .

(٣) ج ١ ص ١٣ .

باستدلال المالكي على الحق بأن القهقهة لا تقض الوضوء في الصلاة كما لا تنقضه قبل الصلاة كالسلام ، فيطالبه بصحة العلة ، فيقول : الأصول متفقة على التسوية بين الأمرين ... الخ .

فقد فسر التأثير بما فسر به بعض الشافعية ، وهو وجود الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها . وعبارته وإن لم تكن صريحة إلا أنها تفيد ذلك ، فإن الحكم إذا انعدم في موضع بانعدام العلة ، عرفنا أن هذه العلة هي التي أثرت في الحكم . وقوله : التأثير المالكي ، إشارة إلى أن معنى التأثير أو المراد به عند إطلاقه يختلف باختلاف القائلين به .

ويقول صفي الدين البغدادي الخبلي المنوفي سنة ٧٣٩ هـ في كتابه قواعد الأصول : من أسماء العلة المؤثر ، وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبه ، وهو يفيد أن التأثير هو المناسبة . وفي موضع آخر يقول : والمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع ، وهو ثلاثة : المناسب المطلق ، والملائم ، والغريب ... الخ .

والى هنا ظهر أن غير الحنفية لم يفسروا التأثير بالمعنى الذي فسر به صدر الشريعة ونسبه للحنفية ، بل فسروه بمعنى آخر وجعلوه مسلماً من مسالك العلة وهو الدوران من جانبي الوجود والعدم ، أو المناسبة . وعلى كل حال فهي أسماء اصطلاحية تختلف مدلولاتها حسب اختلاف المصطلحين ، ولكل وجهة .

التنبيه الثاني

في مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم من الشافعية

في ذلك الشرط

عرفت أن الذين سبقوا صدر الشريعة من علماء الحنفية ، حكوا اتفاقاً بينهم وبين الشافعية على أن الوصف المناسب للملائم يصح العمل به ، كما حكوا اختلافاً

بينهم في الدليل الموجب للعمل بالعلل . فالحنفية شرطوا التأثير بمعنى اعتبار الشارع الوصف في غير هذا المحل ، فإذا ظهر ثره شرعا وجب العمل به ، والشافعية اختلفت النقل عنهم في ذلك ؛ فنُسِبَ الى فريق منهم أن مجرد كون الوصف بخيلا أى موقعا في القلب خيال الصحة والقبول ، وإن لم يكن له أصل معين ، يوجب العمل ؛ وهذا أشبه برأى إمام الحرمين الذى صرح به في البرهان ، إلا أنه شرط أن يكون ذلك المعنى شبيها بالمصالح المستندة الى الأصول الثابتة أو المصالح المعتبرة شرعا وفاقا . ونُسِبَ الى فريق آخر أنه لا بد في ذلك من أصل معين ، وبغير هذا لا يصح ، وهو قول القاضى ومن تابعه ، كما نقله إمام الحرمين عنه وصدر الشريعة حيث قال : « وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الأصل ، وهو أن يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه . » كما قال في القول السابق : وعند البعض ؛ مجرد كونه بخيلا أى يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم ، وهذا يسمى بالمصالح المرسلة . ومن العلماء من ينسب إليهم أنهم يوجبون العمل بالملائم بشرط شهادة الأصول . قاله السعد في التلويح ، وقد سبقه فخر الإسلام . ثم فسر السعد شهادة الأصول بأن يقابل الوصف بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة ، أعنى لإبطال نفسه بأثر أو نص أو إجماع ، أو بإيراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة ، وعن المعارضة ، أعنى إيراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف ، كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في إناثها بشهادة الأصول على التسوية بين الذكور والإناث ، وأدنى ما يكفى في ذلك أصلان ؛ وذلك لأن المناسب بمنزلة الشاهد ، والعرض على الأصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين . وأما العرض على جميع الأصول كما ذهب إليه البعض فلا يخفى تعذره أو تعسره . فيتلخص من هذا أن الآراء عندم ثلاثة :

(١) مجرد الإغالة . (٢) شهادة الأصول بالعرض عليها . (٣) شهادة أصل معين .

فإذا قارنا هذه الآراء برأى الحنفية في اشتراط التأثير المفسر باعتبار نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه في جنسه أو جنسه في نوعه وبالعكس ، وجدنا

القول الأول : وهو الاكتفاء بمجرد الإخالة أوسع دائرة من قول الحنفية ، حيث ينفرد في المرسل ، وهو الذي لم يعتبره الشارع كذلك . ووجدنا القول الثاني وهو الاكتفاء بشهادة الأصول بمعنى عرضه على قوانين الشرع كما سبق كذلك أوسع دائرة لأنه نظر فيه الى الوصف من جهة نفي ما يناقضه أو يعارضه ، فتي سلم من وجود المعارض أو ما ينفي دلالة كان معتبرا . وهذا أعم من شرط الاعتبار لأنه يشمل المعتبر وغير المعتبر ، إذا لم يرد من الشارع إلغاؤه . وهذا يدخل فيه المرسل ، والغريب أيضا الآتي بيانه . ونجد القول الثالث وهو الاكتفاء بشهادة أصل معين مع كونه أضيق دائرة من سابقه وقربه من رأى الحنفية جدا يأتي صدر الشريعة إلا أن يوجد الخلاف ، ويدعى وجود شهادة الأصل بدون التأثير ، فقال ما خلاصته : إن شهادة الأصل المعين أعم مطلقا من اعتبار النوع في النوع ، والجنس في النوع ، فإذا وجد أحدهما وجدت ، وقد توجد بدونهما . وهي أعم من القسمين الآخرين : اعتبار النوع في الجنس ، والجنس في الجنس من وجه ، فقد توجد معهما ، وقد توجد بدونهما ، كما أنهما قد يوجدان بدونهما . ثم قال : فالتعليل بالاوليين لا يكون إلا مع شهادة الأصل لأنها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا . والتعليل بالآخرين إذا وجد مع شهادة الأصل يكون قياسا اتفاقا . وإذا وجد بدون شهادة الأصل فعند البعض قياسا وعند البعض تعليلا لا قياسا لكنه مقبول اتفاقا ، وشهادة الأصل قد توجد بدون الاوليين لأنها أعم من كل منهما مطلقا ، وقد توجد بدون أخيرى الأربعة لأنها أعم من كل منهما من وجه ، فإذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا ، اهـ .

فهو في هذا يأتي إلا أن يكون مذهب الحنفية أضيق المذاهب دائرة . وهنا ينهى السعد لرد هذه الدعوى دعوى وجود شهادة الأصل المعين بدون التأثير فيقول : إن التحقق بدون كل واحد من الأربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ، فيجوز أن يكون أعم من الاوليين باعتبار ، اهـ أن يوجد في الآخرين وبالعكس ، فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير . وهو تقريب حسن بين المذهبين . ولقوة هذا الوجه قال الفري في حاشيته : قد يتكافى في الجواب عنه

بأن يقال : لما كان أحد نوعي الغريب وهو المردود مما لم يعلم أن الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف ، دل على جواز عدم اعتباره في الجملة ، وهو يقتضي انفكاكها عن التأثير في الجملة ، والانفكاك عن التأثير يقتضي جواز التحقق بدون المجموع ، ونظر الشارع إنما يتوجه إذا لوحظ النسبة بينها وبين الأربعة بدون ملاحظة المعنى الذي اعتبر في الغريب المردود ، اهـ

فقرأه قد سمي هذا الجواب تكلفا . وأنت إذا تأملت الكلام وجدت صدر الشريعة هو الذي سمي الصورة التي انفردت فيها شهادة الأصل عن التأثير عنده غريبا ، فالانفراد بناء على زعمه ، مع أنه يمكن في كل وصف أن يدعى له جنس اعتبره الشارع ، والأجناس متعددة ومتفاوتة ، ودعوى القرب من صاحب التوضيح لا دليل عليها ، ولو سلمت فلا ضابط لهذا القرب يوقف عنده .

من أجل ذلك أنكر الغزالي في بعض كتبه — كما نقله العطار في حواشي جمع الجوامع — وجود المرسل فقال : « والصحيح أن الاستدلال بالمرسل في الشرع لا يتصور حتى يتكلم فيه بنى أو اثبات ، إذ الوقائع لا حصر لها وكذا المصالح ، وما من مسألة تعرض إلا وفي الشرع دليل عليها إما بالقبول أو بالرد . ثم دل على ذلك ، إلى أن قال : فخرج منه أن كل مصلحة تتخيل في كل واقعة محبوسة بالاصول المتعارضة لا بد أن تشهد الاصول بردها أو قبولها ، اهـ

وفي المستصفي يقول في تعريف الغريب : إنه الذي لم يظهر تأثيره وملاءمته لجنس تصرفات الشرع ؛ مثاله قولا المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض قصده قياسا على القاتل ، فإنه لا يرث لأنه يستعجل الميراث فعورض بنقيض قصده ؛ فإن تعليل حرمان القاتل بهذا تعليل بمناسب لا يلائم جنس تصرفات الشرع ، لا ما لا يرى الشرع في موضع آخر قد انتفت إلى جنسه فتبقى مناسبتة مجردة غريبة . ثم قال : ولو علل الحرمان بكونه تعديا بالقتل ، وجعل هذا جزاء على العدوان ، كان تعليلا بمناسب ملائم ليس بمؤثر ، لأن الجناية هنا وإن ظهر تأثيرها في العقوبات ، فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث ، فلم تؤثر في عين الحكم وإنما أثر في جنس

آخر من الأحكام ، فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ، ولا من جنس الغريب ، أ هـ .

وهكذا يمكن في كل ما يدعى غرابته نقل التعليل فيه من الوصف الغريب إلى وصف ملائم ما دام باب اعتبار الجنس مفتوحا على مصراعيه ، وأنه مصحح للعلل . ولا يقال إن هذا تغيير للحقيقة ، فبعد أن كانت العلة وصفا معيننا يلغى ويجعل غيره مكانه : لانا نقول : إن المقصود هو الحكم ، وقد نقل الافتاء به عن بعض الصحابة رضي الله عنهم والأئمة من بعدهم ، وهو الحكم بميراث الزوجة من زوجها الفار . ثم توزع بعد ذلك في صحة هذا الحكم أو فساد ، فمن صححه علله بهذه العلة ، المعاملة بنقيض مقصوده ، بعد أن علل حرمان القاتل بذلك ليقبس عليه . ومن رده رد على المعلل علته بأنها غير صحيحة حيث لم يوجد اعتبار الشرع لهذا الوصف فأضحى وصفا غريبا عن الشريعة ، فلو علل المثبت للحكم بما علل به الغزالي أخيرا لأخفم الخصم وأغلق عليه باب الرد ، والمسألة لم تخرج عن كونها جدالا في الألفاظ وتنازعا في قوانين نظرية . .

وإذا ما أردنا أن نستدل للمتازعين وجدنا إيراد الاستدلال على هذا النزاع المشوش لا يستقيم ، حيث إن الخفية صوروا مذهب الشافعية بأنهم يكتفون بالإخالة أو بالعرض على الأصول في إثبات عدالة الوصف مع تجويزهم العمل قبل ذلك ، وهذا يقتضى صحة العلة قبل وجود الإخالة ، بينما الشافعية أنفسهم يجعلون الإخالة نفسها هي الدليل المثبت لصحة العلة ، ويسوون بينها وبين المناسبة .

قال إمام الحرمين في البرهان ^(١) في باب تصحيح علة الأصل في أقيسة المعاني ما نصه : وما اعتبره المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسيته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول ، وعبر الأستاذ في بعض تصانيفه بالاطراد والجريان ولم يعن الطرد المردود ، فانه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط

(١) ص ٢٢٢ .

الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات ، اهـ . وهذا صريح فى أن النزاع فى صحة العلة هل تثبت بمجرد المناسبة والإخالة مع السلامة عن المبطلات وموافقة الأصول أولا ، وأنه لا يجوز العمل عند هذا الفريق قبل تحقق ذلك كله ، وإلا فلا معنى لجواز العمل قبل ثبوت صحة العلة . وأرى أن قصر الاستدلال على هذا الموضع وهو الخلاف فى الإخالة قصور كبير عن إتمام الفائدة ؛ لذلك عزمت على أن أعرض عرضا عاما لأنواع الأوصاف التى يظن التعليل بها وتفصيلها ، ليتبين مواضع الاتفاق والاختلاف ، وهو ما نعقد له الفصل الآتى .

الفصل الرابع

في تقسيم الوصف المعلل به باعتبار المناسبة وعدمها

قسم الأصوليون الوصف المعلل به بهذا الاعتبار الى ثلاثة أقسام : وصف طردى ، وآخر شبهى ، وثالث مناسب . ثم أخذوا بعد ذلك يتنازعون في الصحيح من هذه ، وأياها يصلح للاحتجاج ، وطال النزاع حتى خيل للناظر في كلامهم أنهم لا يعرفون الوفاق ولا ينشدون الاتحاد .

وأنت إذا تجردت عن العصبية لأصحاب تلك المقالات ، ونظرت فيها بعين من يتشد الخق مجردا عن إمضاء صاحبه ولا يتردد في قبوله إذا ظهر ، وجدت غالب الخلاف في هذه البحوث خلافا في مدلول الالفاظ ونزاعا حول العبارات ، حتى ظهر المعجز أحيانا عن الرسم والتحديد ؛ فبينما يقول أحدهم الطرد ليس بعلة وينكر على مخالفه مبالغا في إنكاره وأن هذا الإنكار لا يثنى عزيمة المخالف ولا يرده عن مذهبه فيقابل الحجة بالحجة والدليل بالدليل ، وقد يخرج النزاع عن دائرة الاحتجاج العلمى أحيانا الى رمى بالجهل أو قدح في الاعتقاد - إذ ترى هذا المخالف لا أصل له حينما تسائل كلا من المتنازعين عن مراده بالطرد ، فيفسره الثاني بما يعترف بنفيه المثبت ، ويفسره المثبت بما يوافق على إثباته المنكر ، وما يخال في بعض المواضع من نزاع حقيقى فهو في الواقع راجع الى اختلاف النظر وغلبة الظن ، واختلاف مراتب الشيء الواحد ، فقد ينظر هذا الى أعلى الدرجات فيقر ، في حين أن الآخر ينظر إلى أدناها فينكر ، وما دامت العقول متفاوتة والأنظار مختلفة فلا بد من وجود الاختلاف .

نعود مرة أخرى ونقول : كثر النزاع في هذا الموضوع ، وتشعبت فيه المسائل ؛ فنزاع في الطرد بمعنى الوصف هل يصلح علة أولا ، وآخر في الطرد بمعنى المسلك ، وثالث في الطرد الذى هو قياس ، وكذلك في قسميه . وسأقصر كلامى هنا على الأوصاف ، فأقول :

الوصف إما أن يكون مناسباً بالذات أولاً ، والثاني إما أن يكون مناسباً بالتبع أولاً . فالأول هو المناسب عند الإطلاق ، والثاني الشبهى ، والثالث هو الطردى . والمراد بالمناسبة الذاتية كما فسرناها بعض القائلين بالإخالة ، هي أن العقل يدرك مناسبة الوصف للحكم ولو لم يرد الشارع . والمناسبة بالتبع هي التي تثبت بدليل خارجي عن الذات ككون الوصف مستلزماً للمناسب ، أو ككون الشارع اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم ، أو ككون الشارع التفت إليه في بعض المواضع ، على اختلاف الآراء في التفسير على ما سيأتى ؛ كما أن المناسب ينقسم إلى معتبر من الشارع وملغى ومسكوت عنه . كذا قالوا .

والآن نحصر الكلام في ثلاثة مباحث : المبحث الأول في الطرد ، والثاني في الشبه ، والثالث في المناسب .

المبحث الأول في الطرد

عرف الأصوليون الطرد بتعريفات بعضها يصدق على المبنى المصدري الذي هو المسلك ، والآخر يصدق على نفس الوصف .

فن الأول : قول بعضهم : مقارنة الوصف الطردى للحكم في جميع الصور ماعدا المتنازع فيها ، وذلك بأن ينص الشارع على حكم في محل فيه وصف طردى مقارنة لذلك الحكم في جميع صور ماعدا الصورة المتنازع فيها ، وهي صورة الفرع الذي يراد لإثبات الحكم له ، لوجود ذلك الوصف فيه بناء على أن ذلك الوصف الطردى علة لهذا الحكم ؛ وقول الآخر : هو مقارنة ذلك الوصف للحكم ولو في صورة واحدة .

ومن الثاني : قول الغزالي : الطرد هو الوصف الذي لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهمه للحكم ، بل نعلم أن ذلك الجنس لا يكون مظنة المصالح كقول القائل : الخل مائع لا تبني القنطرة على جنسه فلا يزيل النجاسة الخ . وقول ابن الهمام في تحريره : الطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا بل اختلاف في اعتبارها . وكلام الأصوليين مختلط في الموضوعين . ونحن نفصل الكلام في فرعين : الأول في نفس الوصف ، والثاني في المسلك .

الفرع الأول في الخلاف في الوصف

إن الخلاف في الوصف راجع الى الخلاف في المراد منه ، فإن كان كما يقول الغزالي فلا أظن أن أحدا يذهب الى عليته ويجعله مناطا للأحكام ، لأن مدار إثبات العلل على غلبة الظن ، وهذا إنما يكون بمناسب ، ولم يثبت عن الشارع تعليق الأحكام بمثل هذا الوصف ، كما لم ينقل عن أحد من السلف القول بذلك . وهل يُظن أن عاقلا يقول إن علة عدم جواز إزالة النجاسة بالخل عدم بناء القنطرة على جنسه أو عدم صيد السمك منه ، أو أن علة عدم جعل السعى بين الصفا والمروة ركنا في الحج أنه سعى بين جبلين كالسعى بين أى جبلين آخرين ؟

وهذا ابن الهمام يدعى إجماع الفقهاء على أن الوصف الطردى الذى لا يناسب أصلا لا يكون علة ولا يصح إضافة الحكم إليه . فقال فى مسلك (١) الدوران . واعلم أن الخفية ينسبون الدوران لأهل الطرد ، وكذا السبر ، إذ يريدون بأهل الطرد من لا يشترط ظهور التأثير ، والتأثير عندهم يساوى الملاءمة عند الشافعية . وعلى هذا التساوى يكون من الطرد الإخالة ، لأنها إبداء المناسبة بين الوصف والحكم من غير اعتبار ظهور التأثير . ويؤيد كون المراد بالطرد ما ذكر تصريحهم بأن علة الشرع لا بد فيها من المناسبة ، فلا يحتمل أن يريدوا بالطرد مالا مناسبة فيه أصلا ، لأنه خلاف ما أجمع عليه من لزوم المناسبة فى الجملة ، فليس أهل الطرد عند الخفية إلا من لا يشترط ظهور التأثير ، فلا أحد يضيف حكم الشرع الى مالا مناسبة فيه أصلا كالطوئ والقصر ؛ فالطرد وصف ليس له مناسبة يثبت اعتبارها اتفاقا ، بل اختلف فى اعتبارها ؛ منهم من اعتبرها ، ومنهم من لا يعتبرها . والخلاف فيما به الاعتبار . فالخفية يقولون ليس ما به الاعتبار إلا التأثير الذى هو الملاءمة المعتبرة للشافعية ، والشافعية تعتبر المناسبة بغير الملاءمة أيضا ، ا هـ . مع زيادة من التيسير .

ويوافقه صاحب المسلم على هذا ، وإن طعن ذلك شارحه من الخلف بأن هذا توجيه حسن لو تحتمل عباراتهم ذلك .

ولقد رأينا الذى صرح من العلماء بقبوله بآين مراده منه ، وفسره بغير ما نحن بصدده ؛ فهذا الغزالي يقول فى شفاء (٢) الغليل : قياس الطرد صحيح ، والمعنى به التحليل بالوصف الذى لا يناسب ، وقال به كافة العلماء كالك وأبى حنيفة والشافعية ، ومن شنع على الثماليين به من علماء العصر القريب كأبى زيد وأستاذى إمام الحرمين فهم من جملة القائلين به ، إلا أن الامام يعبر عن الطرد الذى لا يناسب بالشبه ، ويقول الطرد والشبه صحيح ، وأبو زيد يعبر عن الطرد بالخييل ، وعن الشبه بالمؤثر . ويقول : الخييل باطل والمؤثر صحيح ، وقد بينا بأصله أنه أراد بالمؤثر ما أردناه بالخييل ، وسنبين أن القائلين بالشبه المنكرين للطرد مرادهم بالشبه ما أردنا بالطرد ،

(١) ج ٤ ص ٥٤ .

(٢) انظر صاحب براس العقول ص ٢٧٨ عن البحر المحيط للزركشى .

وأن الوصف ينتمى إلى مناسب ، كما ذكرنا ، وهو حجة وقافا ، ومنهم من يلقيه بالمؤثر وينكر الخيل . وغير المناسب أيضا حجة إذا دل الدليل عليه . ومنهم من يلقيه بالشبه حتى يخيل أنه غير الطرد وليس كذلك ، اهـ .

فقد بين أن مراده بالطرد ما أراده غيره بالشبه ، وأنه الوصف الذى لا يناسب إذا دل عليه الدليل ، ولا يتصور دنا دليل إلا النص عليه . وأما المناسبة فلا تصح إرادتها هنا حيث يتناقض ، لأن فرض الكلام فى الذى لا يناسب ، والظاهر أن مراده من عدم المناسبة عدم الظهور ، وأما عدمها فى الواقع فلا ينبغى أن يدعيها أحد ، لأن الواقع غيب عنا ، ومتى نص الشارع وعاق الحكم بوصف فى محاله وجب علينا اعتقاد مناسبة وإن لم تظهر لنا . ويؤيد هذا الاستظهار أن الغزالي صاحب هذه المقالة من أنكر دلالة الدوران على العلية كما صرح به فى كتابه .

وإذا عرفت أن بعض الأوصاف المناسبة لا يصح التعليل بها اتفاقا كالتى ألفاها الشارع ، جزمنا بأن حكاية الخلاف فى وصف لا يناسب أصلا ، والفرض أنه غير متصوص عليه - غير صحيحة ، وإنما هو من اشتباه شيء بآخر لمجرد إطلاق الاسم عليه فقط . وأما الوصف الطردى بغير هذا المعنى كما يقول ابن الهمام فحكاية الخلاف فيه صحيحة ، لأن المناسبة موجودة ذاتا أو تبعا ، والمنقضى هو اعتبار الشارع بالمعنى الذى قاله الحنفية . ونكتفى بهذا القدر مرجئين الاستدلال إلى البحوث المقبلة حيث انتقل النزاع إليها .

الفرع الثانى

فى الطرد بمعنى المسلك

أما الطرد بالمعنى المصدرى الذى عدوه من مسالك العلة ، وعرفوه بأنه مقارنة الوصف للحكم الخ ، فى جميع المحال ، أو فى محل واحد فقط ، وحكوا فيه مذاهب أربعة : الأول أنه ليس بحجة على التفسيرين ، والثانى أنه حجة عليهما ، والثالث أنه حجة بالتفسير الأول دون الثانى ، والرابع أنه مقبول جدلا ولا يصح العمل به ولا الفتوى بموجبه - فلا أكاد أفهم للنزاع فيه معنى ؛ لأنه

تابع للوصف الطردى : فإن كان كما صرحوا به من عدم مناسبه أصلا لإذاتنا ولا تبعاً بدليل تمثيلهم ببناء القنطرة وما شابهه ، فلا يصح إضافة الحكم إليه أصلا لأنه خروج عن طريقة الشارع في التعليل ، ويتبع ذلك عدم صحة الطرد مسلوكا . وإن كان الوصف غير ظاهر المناسبة ، ووجدت هذه المتاركة ، فهو في مجال الاجتهاد ، والأمر موكول فيه الى المجتهدين ، فحق غلب الظن بعليته صير إليه ، وتبع ذلك كون الطرد مسلوكا من مسالك العلة ، وإلا فلا عليه ولا مسلوك .

ويعجبنى هنا قول صاحب البحر المحيط : إن الخلاف في هذه المسألة لفظي ، فإن أحدا لا ينكره إذا غلب على الظن ، وكذلك لا يتبع أحد وصفا لا يطلب على الظن وإن اطرده . وإن كنا تنازعنا في أن محل الكلام وهو الوصف الذي انتفت مناسبه أصلا يتصور فيه غلبة الظن بالعلة ، إلا إذا كان مراده الحكم العام في الأوصاف مطلقا غير متقيد بما قيل ، وهو الظاهر من كلامه .

وبعد هذا أراي لست بحاجة الى الاستدلال والمناقشة وال ترجيح ، فإنه مضمية للوقت في غير ما يفيد ، مع أنه خارج عن موضوع بحثنا وهو الأوصاف .

المبحث الثاني في الشبه

لفظة الشبه أطلقها العلماء تارة مرادين بها الوصف الذي ليس بمناسب ولا طردى ، وطورا أرادوا بها المعنى المصدري الذي هو مسلك من مسالك العلة المقابل لمسلك المناسبة والطرْد والدوران ، ومرة يقصدون منها نوعا من القياس يقابل قياس المعنى والطرْد ؛ كل ذلك في موضع واحد . فبينما يعتمدون أحدهم بهذا العنوان ويتكلم على الوصف ، إذ يخوض الآخر في المسلك . والخطب سهل حيث تلازمت هذه الأمور ، فإذا ثبتت عليّة الوصف الشبهى كان الشبه مسلّكا صحيحا وكان قياس الشبه مقبولا .

ومقصودنا الآن الكلام على الشبه بمعنى الوصف الذي يكون علة ، وفيه مسألتان :

المسألة الأولى في تعريفه

سمى هذا الوصف بالشبه إما لأنه يشبه الطردى من حيث إنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ؛ أو لأن عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ، ومناسبته بالتبع تقتضى ظن العلية ، فاشتبه الأمر فيه . هذا النوع اضطرب الأصوليون في تعريفه ، واختلفوا فيه اختلافا عظيما حتى قال إمام الحرمين « لا يتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود » ، وقال الآمدي « إن إطلاق اسم الشبه والاختلاف فيه راجع إلى الاصطلاحات اللفظية » . ويقول ابن السبكي « وقد تكاثر التشاجر في تعريف هذه المنزلة - التي هي بين الطرد والمناسب - ولم أجد لأحد تعريفا صحيحا فيها » . وابن الأنباري يقول فيه : « لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغض من هذه » . والسرف في هذا أن الوصف الشبهى وسط بين المناسب والطرْد ، وفيه شبه بكل منهما ، فكان تمييزه عنهما عسيرا . ومعلوم أن هذه المنزلة لها مراتب تختلف قربا وبعدا ، كما أنها متنوعة ؛ فشبه في الأحكام ، وشبه في الصور . وكذلك المناسب الذي يشبهه مختلف المراتب جلاء وخفاء ، متنوع الأقسام اعتبارا وإلغاء وإرسالا . وإذا كانت العقول متفاوتة فقد تظهر مناسبة الوصف لشخص بينما تخفى على آخر ، وهنا يقع الاختلاف في

نوع هذا الوصف : أهو مناسب أم شبهي ؟ من أجل ذلك حار العلماء في رسم هذا الشبه . وأقرب هذه الرسوم ثلاثة :

الأول : للقاضي أبي بكر الباقلاني كما نقله الآمدي وصاحب المنهاج عنه ، أنه الوصف المقارن للحكم الذي لا يناسب بالذات ولكنه يستلزم المناسب . .
والثاني : أنه الوصف الذي لا تظهر مناسبة بعد البحث التام ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام ، فتمله الآمدي وقال إنه قول أكثر المحققين ، وهو أقرب إلى قواعد الأصول ، ويليه في القرب مذهب القاضي أبي بكر .
والثالث : للإمام الرازي اختاره في الرسالة البهائية ، أنه الوصف المنسارن للحكم الذي لا يناسبه ولكن علم اعتبار الشارع جنسه القريب في جنس الحكم القريب ، وللإمام الغزالي قول آخر يخال أنه مغاير لهذه ولكنه بالأمل نراه راجعا إليها . قال : الشبه لا بد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب الحكم . .

فأنت ترى أن هذه التعاريف اتفقت على أن الوصف الشبهي وصف غير مناسب بذاته مقارن للحكم . وهذا بمثابة الجنس في التعريف ؛ وبهذا القدر فارق المناسب . ثم اختلفت في الفصل الذي يميز عن الطردى بعد أن شمله الجنس . وتلك المعاني الثلاثة : استلزام المناسب ، واعتبار الشارع جنسه القريب في جنس الحكم القريب ، والالتفات الشارع في بعض الأحكام - غير ، وجودة في الوصف الطردى ، فيحصل التمييز بكل واحد منها .

مقارنة هذه الآراء وهل بينها تخالف ؟

وقبل ذكر المقارنة نشرح هذه التعريفات بالأمثلة :

مثال الأول ، وهو الشبه المستلزم للناسب : وصف الطهارة الذي جعل علة لوجوب النية في التيمم حيث يقاس عليه الوضوء . وهو منقول عن الشافعي رضي الله عنه حيث قال : طهارة فكيك يفترقان ؟ فإن الطهارة من حيث هي لا تناسب اشتراط النية ، وإلا لاشتطت في الطهارة عن النجس لكنها مستلزمة للناسب وهو العبادة ، والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، لأن بالنية تميز العبادة عن العادة .

ومثال الثاني ، وهو الذى ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الأحكام ، قولهم فى إزالة الخبث : طهارة تراد للصلاة فتعين فيها الماء ، كطهارة الحدث ، لأن المناسبة بين كونها طهارة تراد للصلاة وبين تعيين الماء غير ظاهرة ، إلا أننا رأينا الشارع التفت اليه واعتبره بأن رتب الحكم وهو تعيين الماء عليه فى طهارة الحدث بالنسبة إلى الصلاة والطواف ومس المصحف ، غلب على ظننا أن هذا الوصف مناسب للحكم ، وأنه مشتمل على المصلحة ، وذلك لأن الصلاة والطواف ومس المصحف اشترط الشارع فيها الطهارة عن الحدث المتعين فيها الماء . فإذا قلنا فى إزالة الخبث : طهارة عن الخبث تراد للصلاة ، فقد اجتمع فيها ثلاثة قيود : كونها طهارة ، وكونها عن الخبث ، وكونها تراد للصلاة . أما الأول والثالث فقد التفت الشارع إليهما ورتب الحكم وهو تعيين الماء عليهما فى بعض الأحكام من الصلاة وغيرها : وأما الثانى فلم يلتفت اليه فى شيء من الصور . ولا شك أن إلغاء غير المعتبر أقرب وأنسب من إلغاء المعتبر ، فكانت العلة المتضمنة لحكم تعيين الماء هى الطهارة التى تراد للصلاة ، وكونها عن خبث لا تأثير له فى المنع .

ومثال الثالث الذى علم من الشارع اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب : الخلوة لإيجاب المهر ، فإنه غير مناسب للحكم ، لأن وجوب المهر فى مقابلة التمتع بالوطء ، ومجرد الخلوة وإن كان مظنة للوطء لا تستحق أن تقابل فى نظر العقول بالمال ، إلا أن جنس هذا الوصف اعتبره الشارع فى جنس الحكم حيث حرم الخلوة بالأجنبية ، لأنها مظنة للوطء ، فالجنس كون الخلوة مظنة للوطء المتحقق فى الخلوة بالأجنبية قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم المطلق المتحقق فى التحريم . ولا يظن أن هذا من أقسام المناسب الذى اعتبر جنسه فى جنس الحكم ، لأن الغرض أن عين الوصف غير مناسب بخلافه هناك .

وهكذا مثلوا وصوروا تلك التعريفات ، ومنه يخيل للناظر أنها متغايرة . من أجل ذلك أخذ بعض العلماء يناقش ويعترض ويضعف بعضها ويرجح البعض الآخر .

ونحن إذا عرفنا الغرض الذى من أجله عرفوا وهو التمييز بينه وبين قسيميه : المناسب والطرء ، لم نتردد فى القول بأن كل واحد منها يميز ويصور الشبه ، وأنها

في الحقيقة متقاربة بجمعها معنى واحد وهو أنه : ما ليس مناسباً بالذات ولكنه يوم المناسبة ، وهذا الإيهام يتحقق باستلزام المناسب أو التفات الشارع إليه ، أو اعتبار جنسه في جنسه . وقد رأينا كثيراً من الأصوليين كالإمام الرازي ومن تبعه وابن الحاجب يذكر هذه الآراء ثم يمر عليها من غير ترجيح لبعضها ، وليس هذا غفلة منهم ، بل لما فهموه من تقاربها والتقاءها عند شيء واحد ، وأنها محصلة للفرض المقصود منها . كما وجدنا من صرح بالتقرب بل بالاتحاد ^(١) كصاحب المسلم ، أو أشار إليه كالبدخشي في شرحه على المنهاج حيث صور بعض هذه المثل بما يجعله صالحاً لنوعين أو أكثر . وهي كذلك يمكن توجيهها بغير ما وجهت به حتى تغدو صالحة للجميع . فيقال في المثال الأول : إن وصف الطهارة غير مناسب بالذات ولكنه مناسب بوساطة التفات الشارع إليه في بعض الأحكام ؛ فإن الشارع أوجب النية في العبادة كالصلاة إجماعاً ، والطهارة قد تكون عبادة لأنها تقرب إلى الله ؛ فباعتبار ذات الطهارة لا تناسب ، وباعتبار التفات الشارع إليها في بعض الأحكام ناسبت ، وهو معنى المناسبة بالتبع أي بواسطة اقتضاء الطهارة وصف العبادة المناسب لاشتراط النية من حيث التقرب إلى الله . وإذا قلنا إن التفات الشارع إلى الوصف في بعض الأحكام أعم من اعتباره الجنس في الجنس أو مساو له ، أصبح المثال صالحاً للثلاثة .

ويقال في المثال الثاني وهو : إزالة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتمين فيها الماء كأزالة الحدث لكونها طهارة تراد للصلاة : وصف الطهارة غير مناسب بذاته لوجوب الماء ولكنه مستلزم للناسب ، وهو اقتضاؤه وصف التعبد من حيث هو قرب إلى الله ، فيصلح مثلاً للأول ؛ كما يقال فيه أيضاً : إنه غير مناسب بذاته لكن الشارع اعتبر جنسه القريب وهو التطهر بالماء الذي هو أعم مما يراد للصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف في الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة ، فيصلح مثلاً للثالث . وهكذا يمكن إرجاع المثل بعضها إلى بعض فترجع الأقوال إلى شيء واحد ، وهو : الذي لا تمل مناسبة من ذاته بل من شيء آخر ، أو الذي يوم المناسبة . ولا يمكن إنكار هذا لأن أحداً لا يقول إنه مناسب

(١) راجع المسلم ٢ ص ٣٠١ وما كتبه الشيخ بخيت في حواشيه على شرح الاستوى توضيحاً

لعبارة المسلم ٤ ص ١٠٧ وما بعدها .

بالمذات ، كما لا ينفي المناسبة مطلقاً ، وإلا فما الفرق إذاً بينه وبين الطردى ؟ وسواء
عبر عنه بما لا تعلم مناسبته من ذاته ، أو بما يؤهم المناسبة ، فكلاهما يتحقق بأحد
هذه الأمور الثلاثة : الاستلزام ، أو الالتفات ، أو اعتبار الجنس ، أو غيرها
إن وجد . وليس المراد منه المناسب بالتبع حتى يترضى علينا بالتغاير بينه وبين
التفات الشارع إليه الخ .

بعد ذلك وجدت القرأى في مختصر التفتيح يقول ما نصه : « والشبه قال القاضى
أبو بكر : هو الوصف الذى لا يناسب بذاته ويستلزم المناسب لذاته ، وقد شهد
الشرع لتأثير جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، وهو ليس بحجة عند القاضى
منها . اهـ فتد جمع بين الأمرين ونسبهما الى القاضى . فإن صح هذا النقل عن
القاضى فى العبارتين ، كان هو القاطع فى الاتحاد ، وأن اقتصاره أحياناً على العبارة
الأولى ، لفهمه التساوى ، وأن أى عبارة منها تودى الغرض المقصود .

بقى علينا ما قاله بعض الفضلاء بعد حكاية تعريف القاضى : وفيه نظر
من وجوه :

الأول : أن القياس الذى يجمع فيه بين الأصل والفرع بالوصف الشبهى
على ما قاله القاضى - هو المسمى بتمياس الدلالة ، وقياس الدلالة من قبيل قياس
العلة المقابل لقياس الشبه ؛ لأن الجمع فيه فى الواقع إنما هو بذلك اللازم المناسب ،
غير أنه اكتفى فى التعبير بما يستلزمه .

والثانى : أن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان
قياس العلة ؛ فلو كان قياس الشبه هو الذى جمع فيه بهذا الوصف الذى اعتبره
القاضى وصفاً شبهياً ، لا يمكن أن يتحقق أبداً ، إذ لا يصح الإلحاق بهذا الوصف
مع وجود لازمه المناسب .

والثالث : لو كان قياس الشبه على ما قاله القاضى ، لا يصح قول الشافعى :
إن تعذر المناسب كان حجة ؛ فإنه على كلامه لا يتعذر المناسب أصلاً . اهـ
ملخصاً من كلامه .

فإن هذا النظر بوجوهه فيه نظر عندى : وذلك أن الأصوليين قسموا
القياس باعتبار العلة الى ثلاثة أقسام : قياس علة وهو ما صرح فيه بنفس العلة ،

وقياس دلالة وهو ما صرح فيه بدليل العلة أى بما يلزمها كالرأى الملازمة للشدة فى الحر ، وقياس فى معنى الأصل وهو ما لم يصرح فيه بشئ من ذلك .
 حكى هذا التقسيم الآمدى ومن بعده صاحب جمع الجوامع وصاحب المسلم وغيرهم . ويقول ابن قاسم فى آياته ^(١) البيئات عند هذا التقسيم ما نصه : قال شيخ الإسلام : قياس العلة هنا شامل لما إذا كانت المناسبة فى علته ذاتية وغير ذاتية ، فهو أعم من قياس العلة فى قولهم : ولا يصار الى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة ، ا هـ .

فهذا يفيد أن قياس الشبه داخل فى قياس العلة بالمعنى الأعم المقابل لقياس الدلالة ، وأن قياس العلة له إطلاقان : إطلاق فى مقابلة قياس الشبه والطرده وهو ما ذكرت فيه العلة وكانت مناسبة بالذات ، وآخر فى مقابلة قياس الدلالة وهو ما ذكرت فيه العلة المناسبة ذاتا أو تبعا . فقول صاحب النظر فى الوجه الأول : وقياس الدلالة من قبيل قياس العلة المقابل لقياس الشبه ، غير واضح ، لأنه خلاف تصريحهم بأن قياس الدلالة مقابل لقياس العلة بالمعنى الأعم الشامل لقياس الشبه ، وأن المراد بقياس العلة المقابل لقياس الشبه هو قياس الإخالة . يدل على ذلك تقسيم الآمدى للقياس باعتبار الطريق المثبت للعلة إلى : قياس إخالة وقياس شبه ، وقياس السبر ، وقياس الاطراد .

وقوله فى الوجه الثانى : إن القاضى وغيره قرروا أن قياس الشبه لا يصار إليه مع إمكان قياس العلة ، لا يضير القاضى فى شئ ، لأن المراد بقياس العلة المقدم على قياس الشبه هو قياس الإخالة ؛ وطبيعى لا يابجا إلى المناسب بالتبع مع وجود المناسب بالذات . وقوله : لا يمكن أن يتحقق أبدا ، غير واضح ، لأنه يمكن عند خفاء اللازم المناسب ، وعدم ظهور غير الوصف الشبهى ؛ فإن المجتهد إذا وجدته لا يطل به إلا إذا بحث عن التفات الشارع إليه أو عن لازمه ، فإن وجدته تمسك به ، ولا يخرج بهذا عن كونه شبيها إلى مصاف الأوصاف المناسبة الذاتية ، كما لا يخرج القياس عن كونه قياس شبه .

(١) ٤ - ١٧٢ ونقله الباقى فى حاشيته أيضا فى ج ٢ ص ٣٣٠ .

قال السعد في حواشيه ^(١) على شرح البعض في بحث الطرد : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، اهـ .

وحينئذ يندفع جوابه عن الاعتراض على ذلك النظر بوجوهه ^(٢) ، بأنه مبني على أن اللازم المناسب معلوم ، ويجوز أن يكون مراد القاضى أنه المستلزم للناسب من غير أن يعلم ذلك اللازم المناسب ، وإنما علمنا استلزامه له من التفات الشارع إليه ، فيرجع تعريفه إلى التعريف الصحيح ، بأنهم ^(٣) « أطبقوا على التمثيل بهذا المثال وينوون ذلك المناسب ؛ لأن ^(٤) تبينهم لذلك اللازم المناسب لا يخرج الوصف الشبهى عن كونه شبهيا ، كيف وأنه لم يثبت كونه شبهيا إلا بعد بيان ذلك اللازم ، وقبله كان أقرب إلى الطردى منه إلى المناسب ؟ وأما قياس الدلالة فالعلة فيه غير مذكورة ، وذكر ما يلزمها لا يجعله علة ، ولا يقول أحد إن هذا المذكور علة ، بل الكل متفق على أنه يدل على العلة فقط . وبالتأمل نجد التقسيم إلى مناسب وشبه وطردى باعتبار مناسبة العلة المذكورة ، يعنى أن المدعى علة قد يكون مناسبة بذاته ، أو غير مناسب أصلا ، أو مناسبة مناسبة غير ذاتية ، والتقسيم إلى قياس علة وقياس دلالة باعتبار المذكور في الكلام ، فإذا ذكرت العلة نفسها كان قياس علة ، وإن ذكر ما يدل عليها كان قياس دلالة الخ . وشتان ما بين الأمرين . وإذا كان المذكور في قياس الدلالة هو دليل العلة لا نفسها ، فلا يبعد أن يكون ما دل عليه وصفا شبهيا غير مناسب بذاته .

وقوله في الوجه الثالث : « لو كان لما صح قول الشافعى الخ ، لا يخفى رده بعد ما سبق .

بعد ذلك وجدت إمام الحرمين ^(٥) يقول في مراتب الأقيسة : ونحن نذكر أجمع طريقة الأصحاب وأحواها ، ثم تذكر ما عندنا في معناها ومغزاها ؛ قالوا : أولها إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق من طريق الفحوى . إلى أن قال : والقسم الرابع قياس المعنى ، وهو أن يثبت حكم في أصل فيستنبط له المستنبط معنى ويثبت بمسلك من المسالك ، وشرط هذا القسم أن يكون المعنى مناسبا للحكم تخيلا مشعرا به . والقسم

(١) ٢٥ ص ٢٤٦ (٢) الاعتراض على النظر

(٣) جواب صاحب النظر (٤) دفع هذا الجواب

(٥) ص ٢٤٩ وما بعدها

الخامس قياس الشبه ، وألحق ملحقون قياس الدلالة بهذه الأقسام واعتقدوه قياسا سادسا ، ولا معنى لهذه قياسا على حياله وجزما على استقلاله ، فانه يقع تارة منبثا عن معنى ، وتارة شبا ، وهو في طوره لا يخرج عن قياس المعنى أو الشبه .

وهذا يدلنا على أن هذه الاسماء وتلك التسميات أمور اصطلاحية مختلفة باختلاف الاشخاص والانظار ، وأن قياس الدلالة قد يكون من قياس الشبه وفي هذه الحالة يخالف قياس المعنى ، فلا ينبغي أن نرد المذاهب باتحاد مدلولات الألفاظ عند البعض ، بينما تختلف عند آخرين . وما علينا إلا حكاية التعريفات في هذه المسألة ، وتركها كما تركها السابقون من غير مناقشة ولا ترجيح مادام التمييز حاصلًا بكل تعريف . ثم ننقل الى الكلام في صحة هذا الوصف أو فسادة وهل يصلح للتعليل به أولا ؟ وهو موضوع المسألة الآتية .

المسألة الثانية في حجيته

حكى علماء الأصول في هذا الموضع أقوالا ثمانية : منها ثلاثة في أصل الحجية ، والخمسة الباقية في بيان الراجع من الاشباه ، وهي متفرعة على مذهب القائمين بصحة عليّة الشبه : فمنهم من يعتبر المشابهة في الصورة فقط ، ومنهم من يعتبر المشابهة في الحكم وحدها ، وفريق ثالث يعتبر التي في الحكم أولا ثم التي ترجع الى الصورة ثانيا ، وفريق رابع يعتبرهما على السواء ، وفريق خامس يعتبرها فيما يغلب على الظن أنه مناط الحكم . وهذا اختيار إمام الحرمين حيث قال في برهانه : « وقدّم الأصوليون أشباه الأحكام على الاشباه الحسية ، وليس الأمر على الإطلاق ؛ فإن الأمر يختلف بالمطلوب ؛ فإن كان المطلوب أمرا محسوسا فالشبه الحسيّ أخص به وأمس له كطلب المثل في الجزاء ، وإن كان المطلوب حكما فالشبه الحكمي حينئذ أقرب ، اهـ .

وليس محل بحثنا إلا كون الوصف الشبهى صالحا للعلية أولا ؛ فلنضرب صفحا عن هذه الأقوال ، ولنقتصر على المطلوب ، فنقول : المذاهب في حجية الشبه كما حكاهما الأصوليون ثلاثة :

المذهب الأول : أنه ليس بعلة . وينبئ عليه عدم صحة قياس الشبه ، وكون الشبه بالمعنى المصدري مسلوكا للعلية . وهو منسوب الى الحنفية ، وفريق من الشافعية كأبي بكر الباقلاني وأبي إسحاق الشيرازي والصيرفي وغيرهم ، وفريق من المالكية منهم القاضي عبد الوهاب كما حكاه القرافي في مختصر التقييع ، وإحدى الروايتين عند الحنابلة كما قاله صفي الدين البغدادي الحنبلي في قواعد الأصول .

المذهب الثاني : أن الوصف الشبهى صالح للعلية ، وأن قياس الشبه حجة ، والشبه بالمعنى المصدري مسلوك من مسالك العلة . وهو منسوب الى الجمهور الشافعي وأتباعه وإحدى الروايتين عند الحنابلة ، وحكاه القرافي عن المالكية فيما نقله الزركشي في البحر المحيط .

المذهب الثالث : أن الوصف الشبهى ليس علة يقاس بها ، إلا إذا ثبتت عليه بمسلك من مسالك العلة كالنص والإجماع . وخلاصته أن مجرد الشبه الذي قالوه لا يثبت العلية ، وهو رأى ابن الحاجب .

ومن العلماء من يحكى هذا المذهب بصورة أخرى : « قياس الشبه حجة ، وإن الوصف الشبهى يصح أن يعتبر علة ، ولكن مع عدم اعتبار الشبه بالمعنى المصدري مسلوكا وطريقا دالا على علية الوصف الشبهى لضعفه ، بل لا بد من إثبات علية بمسلك آخر » . وهذا يشمر بأنه مخالف للرأى الأول ، لأنه يفارقه في أن هذا الوصف يصح أن يكون علة وأن قياس الشبه حجة ، ويتحد معه في أن الشبه بالمعنى المصدري ليس مسلوكا . وكان أصحاب المذهب الأول يمنعون صلاح هذا الوصف للعلية إذا ثبتت عليه بمسلك آخر ، ويرتبون عليه منع حجية قياس الشبه . ولا أدري هل وجد من علماء الأصول من يقول إن الوصف إذا ثبتت عليه بالنص أو الإجماع مثلا لا يكون علة إن كان شبهيا ؟

والذى يغلب على الظنون أن الوصف إذا نص عليه أو أجمع على علية كان علة وإن كان شبهيا بهذا المعنى ، لا أعلم فى ذلك خلافا بين القائلين بالقياس ، والنزاع إنما هو فيما إذا لم يكن معه شيء من ذلك .

ونحن إذا ألقينا نظرة على هذا الوصف الشبهى المتنازع فيه ، وجدناه غير مناسب لذاته ، كما أنه غير منصوص على علية ولا يجمع عليها ، وأنه يشبه المناسب

من ناحية التفات الشارع إليه في بعض الأحكام ، أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أو استلزامه المناسب ، على الخلاف في التعبير . وبعبارة أخرى : وجدنا فيه ما يؤهم المناسبة بأحد هذه الأمور ، ولذلك سمى شبيها ، فالشبه حينئذ لا يتحقق ولا يطلق إلا إذا اجتمع الأمران : عدم المناسبة الذاتية ، وإيهام المناسبة .

وهنا يقوم النزاع في إيهام المناسبة بما ذكر : هل يكفي في جعل الوصف علة ، أو لا بد من شيء آخر يثبت العلية ؟ فأصحاب المذهب الثاني : نعم هذا القدر كاف ، وغيرهم لا يكفي بل لا بد من دليل صحيح مثبت . وهذا القدر متفق عليه بين أصحاب المذهب الأول وبين ابن الحاجب صاحب المذهب الثالث . فالكل لا ينازع في أن هذا الوصف لا يعلل به ، كما لا يمتنع أحد من التعليل به إذا ثبت بدليل آخر غير المناسبة . وفي هذا يقول ابن الهمام : « وأما الشبه عند الشافعية فليس من المسالك في نفس الأمر ، لأنها المثبتة لعلية الوصف ، والشبه ثبت عليه بها ، والمراد به هنا ما مناسبه ليست لذاته بل يشبه الوصف المناسب لذاته ، فيحتاج في إثبات عليه إلى المثبت لها ، فلا يصح إنكاره - أي علية الشبه - بعد إثبات كونه علة بالدليل ، غير أنه لا يثبت بالإحالة بل بالنص أو الإجماع أو السبر عند القائلين به ، وإلا كان الشبه هو المناسب المشهور وليس إياه ، اهـ مع زيادة من التيسير . وعبارة ابن الحاجب : « وتثبت علية الشبه بجميع المسالك ، وفي إثباته بتخريج المناط نظر ، ومن ثم قيل : هو الذي لا تثبت مناسبه إلا بدليل منفصل ، ومنهم من قال : ما يؤهم المناسبة ، اهـ .

وأنت إذا عرفت أن صاحب المقالة قالها بصدد الكلام على المسالك الصحيحة والفاسدة ، ولما وجد غيره عد الشبه بالمعنى المصدري مسلوكا وهو لا يرتضى ذلك ، رد عليه أبلغ رد بأن الشبه ثبت عليه بجميع المسالك ، ومعناه أن الشبه ليس بشيء في سبيل العلل بل هو كأي وصف كان لا يكون علة إلا بمسلك صحيح ، وأن الوصف لا يكون علة بمجرد الادعاء بل لا بد له من دليل ، وأنه لا فرق بين وصف ووصف ما دام الأمر موكولا إلى الدليل الصحيح ، المسلك ، - أدركت أنه لا قيمة لكون الوصف شبيها عند ابن الحاجب ، وأنه لا يخالف المنكرين لعليته ، وأن مذهبه ليس مذهبا ثالثا بل هو عين مذهبهم .

ثم يقال بعد ذلك : هل ابن الحاجب يسمى القياس الذى جمع فيه بهذا الوصف الشبهى بعد إثبات عليته بالنص مثلا ، قياس شبه ، حتى يقال إن قياس الشبه حجة عنده ؟ لم أجده لابن الحاجب تصريحاً بذلك ، وغاية ما وقفت عليه أنى وجدت السعد فى حواشيه فى بحث الطرد قال : « إن الشبه إذا أثبت بمسلك من مسالك العلة لم يخرج عن الشبه وعن إفادته العلية ، اهـ ولا أظن أن أحدا يمنع تلك التسمية خصوصاً إذا أرادوا تمييز الأقيسة عن بعضها ؛ ولو فرض وجود من يمنع هذه التسمية من المنافعين لعليته مع اتفاقه فيما عدا ذلك مع ابن الحاجب ، كان النزاع فى شيء بعيد عن محل الخلاف هنا ، وحيث لم يكن معنا إلا مذهبان : مذهب النافين لعليته ، ومذهب المعترفين بها .

الاستدلال للمفرقين

استدل النافون أولا : بأن الشبه ليس بمناسب ، وكل ما ليس بمناسب مردود بالإجماع ، فالشبه مردود بالإجماع ، فعليته غير صحيحة .

نوقش هذا الدليل بما حاصله : ما مرادكم من عدم المناسبة فى الصغرى ؟ إن كانت الذاتية ، سلمت الصغرى ومنعت الكبرى ، لأن المناسب بالتبع مختلف فيه فلا إجماع على رده ، وإن كانت مطلقا ولو تبعا سلمنا الكبرى ومنعنا الصغرى ، لأن الشبه مناسب بالتبع .

وعندى أن وضع الدليل بهذه الصورة ليس كما ينبغى ، وما هو إلا من صنع الجدل الذى لا يفيد ، لأن النافين لا ينكرون هذا القدر من المناسبة فى الشبه ، كما لا يدعى المثبتون مناسبه الذاتية ؛ فالأولى لهم بل الواجب عليهم إقامة الدليل على أن هذا القدر من المناسبة لا يكفي لإثبات العلية ؛ ولا يمكنهم إنكار أن هذا يفيد ظنا ما حتى يفارق الطردى الذى اتفق فيه الأمران : المناسبة وإفادة الظن . وإذا انتهى الأمر الى هذا الحد فيكون محل الاستدلال هو : هل هذا القدر من الظن معتبر شرعا حتى نعرف بعلية ما أفاده ، أو غير معتبر فنلغيه مع ما أفاده ؟ .

وليس أمامي الآن للنافين إلا مجرد الدعوى بأنه ظن ضعيف فلا يعتبر ، ومثل هذا لا يمتد به في ساحة الحجاج . فلتؤخر الفصل فيه إذن حتى نرى أدلة المثبتين .

وثانيا : بأن المعتمد في إثبات القياس على عمل الصحابة ، ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه .

وما أشبه هذا بسابقه في مجرد الادعاء الذي لا يسند دليل ؟ ولا يسلم له ذلك إلا إذا ثبت عنده استقرار تام لأقيستهم ، وأظنه لم يقف عليه بعد ، وكيف يسلم هذا الادعاء مع أنهم مقتدون برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قد أشار إليه في بعض الأحاديث ؟ . ولعل قياسهم في مسألة الجحد مع الإخوة من هذا النوع لمن تأملها .

استدل القائلون بالبلية بأدلة كثيرة تقتصر على ما يظن فيه الدلالة .

قالوا أولا : إن هذا القدر من المناسبة الحاصل في الوصف الشبهى بالتفات الشارع ، أو باعتبار الجنس الخ ، أو باستلزام المناسب ، كاف في الظن بالبلية ، ومثل هذا الظن لا يهدر ، فوجب التمسك به حيث لا سبيل إلى غيره .

بيانه كما قال الآمدي : أنا إذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين أحدهما شبهى والآخر طردى ، فلا يخلو إما أن يكون الحكم ثابتا لمصلحة أولا لمصلحة ؛ لا جائز أن يقال بالثاني إذ الحكم الشرعى لا يخلو عنها ، فلم يبق إلا الأول وهو أنه لمصلحة ، وتلك المصلحة لا يخلو إما أن تكون في ضمن الوصف الشبهى أو الطردى لعدم ما سواهما ، ولا يخفى أن اشتغال الوصف الشبهى على المصلحة أغلب على الظن من اشتغال الطردى عليها ، لأن الطردى مجزوم بنقي مناسبه ، والشبهى متردد فيه على ما تقرر ، وإذا كان ذلك هو الغالب على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما قرر في موضعه .

وبتقرير الدليل بهذا الوجه يجعله صالحا للاحتجاج ما دام المخالف يسلم بأن هذا الحكم معلل ، وأنه لا بد له من علة ، وأن الفرض عدم وجود ما هو أقوى منه ولا يبقى للمخالف باب يدخل منه لإضعافه إن سلم وجود حكم يخلو عن وصف مناسب ، وله أن يمنع وجود مثل هذه الصورة .

وهناك ينتقل الكلام الى النزاع في وجود هذا النوع في مسائل الفقه ، ولا يخلص النافين إلا استعراض أقيسة الأئمة كلها . وتطبيق ميزان المناسبة عليها ، فإن شملها ثبت مدعاهم ، وإن عجزوا - ولا أراهم إلا عاجزين - لزمهم القول بالشبه .

وإن نظرة واحدة لما في الفقه من الأقيسة لسكافية في إثبات الشبه وحجيته حيث يوجد منه الشيء الكثير . من أجل ذلك قال الغزالي ، ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليه إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية . ولو فرض إمكان إرجاع بعض ما يبدو فيه التعليل بالشبه الى المناسب بالبحث عن المناسبة حتى تظهر فلا يمكن في البعض الآخر . وفي هذا يقول الغزالي في آخر بحث الشبه : « وربما ينقدح لبعض المنكرين للشبه في بعض الأمثلة إثبات العلية بتأثير أو مناسبة ، أو بالتعرض للفارق وإسقاط أثره ، فيقول : هو مأخذ هذه العلل لا ما ذكرته من الإيهام ، فيقول : لا يطرد ذلك في جميع الأمثلة ، وحيث يطرد فليقدر انتفاء ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا المناظر ، وعند انتفائه يبقى ما ذكرته من الإيهام ، اهـ .

وهذا الدليل فيه غناء للمبتئين .

قالوا ثانيا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نبه عليه في قوله للسائل عن امرأته التي ولدت غلاما أسود ، لعل عرقا نزع ، . ووجهه أن النبي صلى الله عليه وسلم شبه حال هذا السائل في نزع العرق من أصوله بنزع العرق من أصول الفحل .

والخلاصة : أن الشبه لا يصار إليه إلا عند فقدان ما هو أعلى منه ، فهو في موضع الضرورة ، وهي تقدر بتدورها . حكى الإجماع على ذلك غير واحد من الأصوليين كالقاضي وابن السبكي .

واعلم أن القول بالشبه ثبت عن الأئمة في استدلالهم ، كقول أبي حنيفة رضي الله عنه في إلحاقه التشهد الثاني بالاول في عدم الوجوب : تشهد فلا يجب كالتشهد الاول ، وقوله في أن مسح الرأس لا يتكرر ، مسح الرأس لا يتكرر تشبيها له بمسح الخف والتميم ، والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف . . ومحاولة الخفية في هذا المثال أن يجعلوه من المؤثر

حيث قالوا : ظهر تأثير المسح في التخفيف في الحلف والتيمم فهو تعليل بمؤثر ، لا يفيدهم ، لأن التأثير لا يثبت بمجرد الادعاء عندهم ، والمخالف لا يسلم تعليل الأصل بما علوه ، بل يقول : لعله تعبد أو محلل بمعنى آخر غير التخفيف ، لأن تكراره يؤدي الى تمزيق الحلف ، الى غير ذلك .

وقال الشافعي : « طهارة تان فكيف يفرقان ، في وجوب النية في الوضوء قياسا على التيمم . وقال ابن حنبل في إلحاقه الجلوس الاول بالثاني في الوجوب : « أحد الجلوسين في الصلاة فيجب كالجلوس الأخير ، . . . وقال محمد بن الحسن في قتل الحر بالعبد : « كيف يكون نفسان تقتل بصاحبتها إن قتلها الأخرى ولا تقتل بها الأخرى إن قتلها ؟ ، وأبو بكر الأصم فيما نقله الجصاص في أصوله عنه يقول : « إن ترك القعدة في آخر الصلاة لا يفسدها لاتفاق الجميع على أن ترك القعدة الأولى لا يفسدها . قال : ولا شيء أشبه بالقعدة من قعدة أخرى غيرها هما مفعولتان في صلاة واحدة ، فوجب قياس إحداهما على الأخرى . . . وقال في نفي فرض القراءة في الصلاة : « اتفق الجميع على نفي إيجاب سائر الأذكار المفعولة في الصلاة كتسييح الركوع وغيره فكذلك القراءة فإن الكل مفعول في صلاة واحدة . . . وقد نقل الغزالي كثيرا من هذا النوع عنهم في المستصفى وشفاء الغليل . وإذا ثبت ذلك فما وجه إنكار الاتباع ؟ فهؤلاء الحنفية أنكروا في أصولهم واشتهرت هذه المنالة عندهم حتى غدا من مسلمات المذهب أن العلة لا تكون إلا مؤثرة ، أما الإخالة والمناسب المرسل ، أما الشبه والطرده ، فكل ذلك مردد غير معترف به . ونحن نسلم لهم أن علة مؤثرة كما صوروها هي من أقوى العلل في باب الاستنباط ، لكن لو كانت كل أقيسة الفقه من هذا النوع ؛ كما نسلم أن هذه القيود من أحكم القيود لو أمكن السير عاينها . ولكن يظهر أن علل الفروع شيء ، وعلل الأصول شيء آخر . علل الفروع قيلت عند الاستنباط فسارت في طريق واسع ، وعلل الأصول استنبطت حينما وجهت الطعون اليهم بأنهم أهل رأى يشرعون بالهوى ، وأن العلل إذا لم تكن منصوصة لا قيمة لها . حاولوا بهذا الصنيع تقريب وجهة النظر ونفى الشبهة ، فقالوا : العلل عندنا لا تصح إلا إذا ثبت اعتبارها وهو معنى تأثيرها ، ثم ردوا كل ما غير ذلك . فاذا ما اعترض عليهم بتفريع عن أئمتهم مخالف لهذه القيود فكفوا في تطبيق القاعدة ،

فإن توصلوا الى الغرض فيها وإلا سلكوا بها طريقا آخر ، كقولهم : يجوز العمل قبل ظهور التأثير ، وما هذا التجويز إلا حل لهذا القيد كما سبق .

نسائل الحنفية النافين للشبه : هل تمنعون أن يغلب على ظن المجتهد عليه الوصف الشبهى ؟ فإن أجابوا بنعم أتبعناه بسؤال آخر عبارته : أجتهدون أنتم حتى تقبل شهادتكم بوجود هذا الظن أو عدمه ؟ كيف وقد سدّدتم بابه وأحكمتم الاغلاق بدعوى الإجماع على ذلك ؟ فإن ادعوا الاجتهاد ومنعوا حصول الظن قلنا لهم : عدم وجود الظن عندهم ليس دليلا على عدمه عند غيركم مادامت الأنعام متفاوتة ؛ وإن منعوا أنفسهم ذلك ، قلنا لهم : خلوا الطريق لأهلها وفوضوا النزاع الى أصحابه وكلاوا الظن الى المجتهدين .

وما أحسن مقالة الجصاص فى هذا ، وطريق الممل الشرعية وترجيح بعضها على بعض ، الاجتهاد وغالب الظن ، وقول الغزالي ، إن لكل مسألة ذوقا خاصا بها ، فلنفوض ذلك الى رأى المجتهد .

وهاهم الشافعية مع تصريح إمامهم باعتبار الشبه فى أصوله وفروعه ، أنكره منهم منكرون ، وأوله آخرون . وكيف ساغ للقاضى أبى بكر فى مختصر التقريب وأبى اسحاق الشيرازى فى الملصع أن يتمولا : إن اعتبار الشبه مأثور عن الشافعى رضى الله عنه ، ولا يكاد يصح عنه مع علو مرتبته فى الأصول ، وكلامه مؤول بحمول على قياس العلة ، فانه ترجيح بكثرة الأشباه ، ويجوز ترجيح بها ؟ وما هذا إلا تأثر بكلام المخالف ، وإلا فكيف يصح هذا التأويل مع قول الإمام الشافعى ، إن تعذر المناسب كان الشبه حجة . . ويكفى اعتراف جمهورهم بصحته .

وأما المالكية فقد قال القرطبي : إن الشبه حجة عند أصحابنا . وكذلك القرافى لم يحك الإنكار عن أحد منهم إلا عن القاضى عبد الوهاب . وقال الزركشى : إن الغزالي فى شفاء الغليل نقل القول بالشبه عن الإمام مالك رضى الله عنه كما سبق فى بحث الطرد .

وليس بين يدي الآن مثل أمثل بها من مذهبه .

وأما الحناية : فقد ثبت ذلك عن إمامهم ، وصرح من كتَبَ في الأصول منهم بأنه إحدى الروايتين عندهم . وإذا كان القياس عند الإمام أحمد في موضع الضرورة فلو أُلجأت الضرورة إلى استعمال الشبهى وجب العمل به عنده .

والذى ترجع عندى الآن هو العمل بالشبه فى هذه الدائرة الضيقة ، لا إطلاقا ، حتى يزاحم المناسب ، وهو الصحيح عند المثبتين . وأما النفى فقد علمت ما فيه من ضعف الدليل ، ومخالفته لما نقل عن الأئمة ، رضى الله عنهم . والله أعلم .

المبحث الثالث في المناسب

وفيه مسائل

المسألة الأولى في تعريفه

المناسب لغة : هو الملائم . يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء أى ملائم له .
وأما اصطلاحاً فقد كثرت تعاريفه عند الأصوليين ، وأولوه عنايتهم : بتحقيق معناه
مرة ، وبتفصيل الأقسام باعتبارات كثيرة مرة أخرى . وهو تحقيق بهذه العناية ،
فانه لب القياس ميدان الاجتهاد الواسع الذى سبغت في بحاره عقول المجتهدين
وأتباعهم ، وحنقت في سمائه أفكار الفقهاء والأصوليين ، فأتوا من أبحاثه بما لا مزيد
عليه لمستزيد ، وأحاطوه بسياج منيع يرد عنه كل مهاجم عنيد ، وسلحوه بسلاح
قوى يدفع كل اعتداء من المخالفين .

ولما بحول الله وقوته نسوق لك جملة من هذه التعريفات مرتبين لها حسب
أزمته أصحابها ، وهى وإن كانت متقاربة المعنى إلا أنها تختلف في صورها وأشكالها
تبعاً لاختلاف الأنظار في جامعيتها ومانعيتها ؛ فقد يرى أحدهم في تعريف من سبقه
نوع قصور فزيد قيداً ، أو يحذف قيداً ، أو يتركه ويلجأ الى تغييره من أساسه .
ولذلك عباراتهم فيه :

أول تعريف وقفنا عليه لأبي زيد الدبوسى المتوفى سنة ٣٠٤ هـ : المناسب
« هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ثم أردنه بأنه يصلح حجة للناظر
دون المناظر ، لأن العاقل لا يكابر نفسه فيما يتضى به عقله ؛ وأما المناظر فيقول :
لم يقبله عقلى ، وقبول عقلك لا يكون حجة على . »

وإذا عرفت أنه حنفى شرط في وجوب العمل وإلزام المناظر ظهور تأثير الوصف شرعا مع تجويزه العمل قبل ظهور هذا التأثير ، بل هو حامل لواء هذا الاشتراط من الحنفية ولم يعرف عن أحد قبله - هان عليك الأمر وصرفت النظر عن كل اعتراض وجه إليه ، وأصبحت في غنى عن أجوبة المتصرين لهذا التعريف .

وقولهم إنه يمكن إثباته في المناظرة ببيان مناسبه بوجه واضح ، وحينئذ لا يمكن للمناظر إنكاره ، وإذا وقع كان عنادا لا يلتفت إليه - لا يستقيم على رأى أبى زيد : لأن هذا البيان عنده لا يكون إلا بإثبات اعتباره شرعا ، الذى هو معنى التأثير عنده حتى يكون ملزما ، وهى مرتبة أخرى فوق المناسبة . وكلامنا الآن فى المناسب بالمعنى الأعم المنقسم الى المؤثر وغيره .

التعريف الثانى للغزالى المتوفى سنة ٥٥٥ هـ : المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم كقولنا حرمت الخمر لأنها تزيل العقل الذى هو مناط التكليف وهو مناسب ، لا كقولنا حرمت الخمر لأنها تقذف بالزبد ، أو لأنها تحفظ بالذن ، فان ذلك غير مناسب . وهذا التعريف قاله بصدد بيان هل مجرد المناسبة يكفى فى إثبات العلية أولا ؟ وعلى هذا يكون التعريف للناسب بالمعنى الأعم المختلف فيه ، لأن من تأمل الأقسام للناسب وجد هذا القدر فيها ، ويزاد فى كل قسم ما يميزه عن غيره من اعتبار وعدمه .

التعريف الثالث والرابع للرازى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ قال : من لا يملل أحكام الله يقول : المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات . ومعنى هذا أن المناسب هو الوصف الملائم ضم الحكم اليه لأفعال العقلاء فى العادات ، أى لما يحصل منهم فى مطرد العادة من ضمهم الشيء إلى ما يوافقهم كضمهم اللؤلؤة الى ما يوافقها فى الصغر والكبر . وملاءمة ضم الحكم الى الوصف لأفعال العقلاء لما يترتب على مشروعية هذا الحكم لذلك الوصف من المصلحة أو دفع المفسد .

قال : ومن يعلمها يقول : المناسب هو ما يفضى الى ما يوافق الإنسان تحصيلًا

أو إبقاء . ويعبر عن التحصيل بجلب المنفعة ، وعن الإبقاء بدفع المضرّة . ومعناه أنه الوصف المفضي الى ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . كما نقله الأسنوى عنه .

التعريف الخامس للآمدى المتوفى سنة ٦٣٠ هـ قال بعد أن ساق تعريف الدبوسى واعترض عليه بأنه لا يصلح حجة في المناظرة : « المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم ، وسواء كان ذلك الحكم نفيا أو إثباتا ، وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة أو دفع مفسدة . ثم قال : وهو غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط ، وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فإنه يصح لغة أن يقال إنه مناسب له ، ا هـ

هذه هي أصول التعريفات ، وما جاء بعدها راجع إليها بزيادة أو حذف . من ذلك تعريف ابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ : « المناسب هو الوصف الظاهر للمنضبط الذى يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة أو دفع مفسدة . » وهذا بعينه تعريف الآمدى ، إلا أن ابن الحاجب لم يبين المقصود بما هو مقصود من شرع الحكم أو مقصود للعقلاء ؛ وعبارته محتملة لهما على السواء ؛ ولكن شارحه العنقد فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء ؛ فالمخالفة جاءت من هذا التفسير . وسر هذا كما قاله السعد فى حواشيه « فسر المقصود بما يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم أن المراد ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور ، لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسبا ، فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا ، ا هـ .

ومن ذلك تعريف البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ فى منهاجه : « المناسب هو ما يجلب للإنسان نفعا أو يدفع عنه ضررا . » وهو بتأمل يسير نراه راجعا الى تعريف الرازى الثانى . وذلك لأن الوصف الجالب من حيث ترتب الحكم عليه هو بعينه الوصف المفضي الى الجالب .

ومن ذلك تعريف القرافى المتوفى سنة ٦٨٤ هـ فى مختصر التقييع ، بأنه : ما تضمن مصلحة أو درء مفسدة ؛ فالأول كالغنى علة لوجوب الزكاة ، والثانى

كالإسكار علة لتحريم الخمر . وهذا يرجع الى تعريف الرازي أو تعريف الآمدي ؛ لأن معنى تضمنه المصلحة الخ ، أن يكون يترتب الحكم عليه مفضيا اليها .

ونحن إزاء هذه الآراء لا نعرض لمناقشة ولا ترجيح حيث إنها أمور متقاربة كما قال الجلال المحلى فى شرحه لجمع الجوامع . بيان هذا أن ما يصدق عليه أنه ملائم لأفعال العقلاء ، يصدق عليه ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ، ويصدق عليه ما يترتب على إضافة الحكم اليه مصلحة ، ويصدق عليه ما يجلب للإنسان نفعا الخ . لأن العقول لا تقبله إلا إذا كان يترتب عليه مصلحة ، وإن كانت المصالح تتفاوت فى نظر العقول .

ولكن الأمر الذى لا يغفل عنه فيها هو أنها مجتمعة على أن المصلحة المترتبة على ربط الحكم بالوصف هى الميزان الذى يعرف به المناسبة ، ففى خلا ذلك الوصف عنها خرج عن دائرة المناسبة ، ومتى وجدت وجدت لا فرق فى ذلك بين قول القائلين بتعليل أحكام الله تعالى والممانعين . وإنما الفرق بينهما يظهر فى أن الممانعين يمنعون كون هذه المصالح عللا غائية باعثة ، والمجيزين يقولون لا مانع من ذلك .

ويمكننا إذا أن نعرف المناسب تعريفا عاما يصلح لكل من الفريقين فنقول : هو الوصف الملائم للحكم بحيث يترتب عليه مصلحة ، سواء كانت مقصودة من شرع الحكم أو غير مقصودة .

قالوا وهذه التعريفات للناسب بالمعنى الأعم ، سواء كان منصوفا عليه أو مجمعا عليه أو مستنبطا . وأما المناسب بالمعنى الأخص فهو : الوصف الملائم للعلية بمجرد إبداء المناسبة ، أى اللغوية وهى الملائمة بين وبين الحكم من غير نص ولا إجماع .

وموضع هذا فيما إذا نص على الحكم فقط من غير تصريح بالعلة ، فية وم المجتهد باستنباطها بطريق المناسبة ، ويسمى هذا النوع تخريج المناط عند من يرد ما عدا المناسبة من طرق المستنبطة . وأما من يعترف بغيرها فيسمى كل هذه الطرق من سبب وتقسيم ودوران وغيرها ، تخريج المناط ، فهو يكون عاما وخاصة باختلاف القائلين بغير المناسبة والممانعين .

والحاصل أن تخرج المناط هو استنباط العلة الغير المنصوصة بطريقها . فن
قصر الطرق على المناسبة سوى بينهما ؛ ومن أجاز الاستنباط بغيرها جعله أعم منها ؛
وحينئذ لا داعي الى الإنكار على ابن الحاجب الذي سوى بينهما ، لأن تسميته
هذه تابعة لعدم اعتباره لغير المناسبة طريقهما صحيحا .

المسألة الثانية في تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه

قسم الأصوليون المناسب عدة تقسيمات باعتبارات مختلفة . فتقسم باعتبار
ذات المناسبة الى حقيقي وإقناعي ؛ وآخر باعتبار المقصود الحاصل من ترتب
الحكم عليه الى دنيوي وآخروي . والاول الى ضروري وحاجي وتحسيني .
وثالث باعتبار إفضائه الى المقصود الى ما يفضى اليه قطعاً أو ظناً أو شكاً أو وهماً ،
أو ما يقطع بانتفائه في بعض الصور . ورابع باعتبار اعتبار الشارع إياه الى
معتبر وملغى ومسكوت عنه وهو المرسل . وهذا التقسيم الأخير هو مقصودنا
بالبحث لاتصاله بما قبله من البحوث ، كما أنه أهم مباحث المناسب الذي يعمليها
صورة جليلة لما يعلل به من الأوصاف المناسبة باتفاق ، وما هو مردود باتفاق ،
وما هو مختلف فيه .

وقد اضطربت فيه كلمات علماء الأصول وكثرت طرائقهم . وأكثر هذه
الطرق لغير الحنفية . فالغزالي له طريقه ، والرازي له طريقه ، والآمدي كذلك ،
وابن الحاجب وابن السبكي كل منهما له طريقه . وأما الحنفية المتقدمون فاكثفوا
من هذا التقسيم بالمؤثر ، وهو الذي ظهر تأثيره شرعاً باعتبار الشارع إياه في غير
هذا الموضع وهو المقبول عندهم ؛ وغير المؤثر ، ويعبرون عنه بالتحيل والطرود ،
وهو مردود في نظرهم كما قيل .

وأما المتأخرون الذين تأثروا بكثب المخالفين فقد شاركوهم في التقسيم ،
كل يختار ما يروق في نظره من تلك الطرق وإن أدى الى التلويح بين جمع منها ،
ومع هذا فلم يخالفوا من تقدمهم في الاختيار المنصوص على المؤثر فقط بعد توسيع
دائريته حتى شمل أقساماً قال بها المخالف كان يخلل عصب قبول الحنفية إياها .
وما هذا إلا توضيح وشرح لمكلام منظمهم . وأما تلك الطرق لغيرهم فيخال أنها

متباينة في بادىء الرأي، وعند تدبرها وتطبيق أمثلتها يظهر أن المخالفة لم تذهب بعيدا، بل هي قاصرة على زيادة بعض الأقسام تارة، أو تغاير في الاسم مرة أخرى، وغالبها يرجع إلى التقسيم العقلي بصرف النظر عن الواقع في الفروع؛ ولذلك تجد صعوبة في التثيل. وإذا عرفت أنهم من المتكلمين الذين طريقتهم تأصيل القواعد في ذاتها غير ملاحظين تطبيقها على الفقه، وأن همهم إنما هو القاعدة فقط - لم تستبعد ذلك منهم. وفي هذا يقول الغزالي: وعلى الأصولي التقسيم، وعلى الفقيه الأمثلة.

ولنا إذا كرون بعض هذه الطرق مجملة، ثم نوازن بينها، لنرى مبلغ التخالف فيها حتى يظهر لنا مواضع الوفاق والخلاف.

طريقة الغزالي:

يقول رضى الله عنه بعد أن عرّف المناسب: وينقسم إلى مؤثر وملائم وغريب. وعرف المؤثر بأنه ما ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص. قال: وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة نحو حديث: من مس ذكره فليتوضأ؛ فإنا نقيس عليه من ذكر غيره.

وعرف الملائم بما لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم لكن ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم؛ نحو تعليل عدم قضاء الحائض الصلاة بالخرج اللازم من التكرار؛ فإن هذا الوصف لم يظهر تأثير عينه في عين الحكم ولكن ظهر تأثير جنسه وهو المشقة في جنس الحكم وهو التخفيف. ونحو تحريم قليل التبيذ قياسا على قليل الخمر بأن القليل يدعو إلى الكثير، فإنه ظهر تأثير جنس الوصف وهو الخلوة الداعية إلى الزنا في جنس الحكم وهو التحريم.

وعرف الغريب بما لم يظهر تأثيره ولا ملائمه لجنس تصرفات الشارع. ومثاله المطلقة ثلاثا في مرض الموت ترث، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بنقيض مقصوده قياسا على القاتل؛ فإن التعليل بالمعاملة بنقيض المقصود مناسب لكن ليس له اعتبار في موضع آخر فكان غير ملائم فبقيت مناسبتها غريبة.

ثم قال: إن المؤثر مقبول بالاتفاق، وكذا الملائم وإن خالف الدبوسي فهو قائل به وسماه مؤثرا، وأما الغريب فحل اجتهاد.

وفي موضع آخر يقول : المعنى باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين
أربعة أقسام :

(١) ملائم يشهد له أصل معين ، يقبل قطعاً عند القائمين .

(٢) مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فلا يقبل بالاتفاق ، فإنه
استحسان ووضع للشرع بالرأى . ومثاله حرمان القاتل لو لم يرد فيه نص لمعاملته
بتقيض قصده .

(٣) مناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم ، فهو في محل الاجتهاد .

(٤) مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال بالمرسل ،
وهو أيضاً في محل الاجتهاد . ومراده بشهادة الأصل المعين كما قاله في شفاء الغليل
أنه مستنبط منه من حيث إن الحكم أثبت شرعاً على وفاقته .

وفي موضع ثالث ، في بيان مراتب الأقيسة ، يقول : إن القياس أربعة أنواع :
المؤثر ، ثم المناسب ، ثم الشبه ، ثم الطرد . والمؤثر يعرف كونه مؤثراً بنص أو
إجماع أو سبر حاصر . وأعلالها المؤثر وهو ما ظهر تأثيره في الحكم ، أى الذى
عرف إضافة الحكم إليه وجعله مناطاً . وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها
وعين الحكم وجنسه أربعة : لأنه إما أن يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم ، أو
تأثير عينه في جنس ذلك الحكم ، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم ، أو تأثير
جنسه في عين ذلك الحكم .

فالأول : هو الذى يـقال له إنه فى معنى الأصل ، وهو المقطوع به الذى
ربما يعترف به منكر والقياس . والثانى : خصصناه باسم المؤثر ، وعبارته :
« وخصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه » . والثالث باسم الملائم .
والرابع سميناه بالمناسب الغريب .

وفي موضع رابع ، فى بحث الاستصلاح ، قسم المصلحة بالإضافة الى شهادة
الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وهو حجة يرجع حاصلها الى

القياس ، وقسم شهد لبطالانها وهو مردود بالاتفاق ، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطالانها ولا لاعتبارها على معنى أنه لم يوجد أصل معين يدل على ذلك . قال : وهذا في محل النظر . ثم قسم المصلحة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية . ثم قال : الضرورية قبل ولو لم يدل عليها أصل معين بشرط عمومها وقطعيتها ؛ وأما الآخرين فلا يجوز الحكم بهما من غير شهادة أصل معين إلا أن يجري مجرى وضع الضرورات ، وحينئذ لا بعد في أن يؤدي إليها اجتهاد مجتهد ، وإن لم يشهد الشرع بالرأى فهو كالاتحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس ، اهـ ملخصاً .

هذه فصوص الإمام الغزالي في المستصفي في عدة مواضع ، وهي بهذا الوضع قريباً كيف بدأ هذا التقسيم ، وبمقارنة بينه وبين تقسيم غيره من المتأخرين من سائر كلامهم بعد ، يظهر لنا مقدار المحاربة التي بذلها الأصوليون لضبط هذه الأنواع .

وخلاصة هذه الطريقة - التي هي أول طريقة وجدت فيما أعلم إذا استثنينا ما قاله أستاذه إمام الحرمين من كلام موجز - أن مجرد المناسبة وحدها لا تكفي في العلية ، بل لابد معها من شهادة الشرع إما بتأثير بنص ، أو إجماع ، أو بملاءمة التي فسرهما باعتبار الجنس في الجنس ، أو بشهادة أصل معين الذي فسرهما باعتبار النوع في النوع . وأن المرسل أو المصلحة المرسلة وهي ما اعتبر الشرع جنسها في جنس الحكم فتختلف فيها ، وأما التي لا اعتبار لها أصلاً فردودة بالاتفاق .

فالاقسام عنده ستة : اثنان مقبولان بالاتفاق : المؤثر ، والمناسب الملائم الذي شهد له أصل معين ؛ واثنان مختلفان فيها وهما المناسب الذي شهد له أصل معين فقط المسمى عنده بالغريب ، والمناسب الملائم من غير شهادة أصل معين المسمى بالمصالح المرسلة . واثنان متفق على حدم قبولهما ، وهما المناسب مناسبة مجردة عن الملاءمة وشهادة الأصل المعين ، والمناسب المجرد إذا ورد من الشرع ما يلغيه من نص أو إجماع . فإذا أخرجنا من هذه الأقسام

المؤثر وهو ما ثبتت عليه بالنص أو الإجماع ، بقى للناسب المستنبط الذى الكلام فيه أقسام خمسة .

قد يقال إنه اضطرب فى إطلاق المؤثر ، فرة يقول : هو ما ظهر تأثيره فى عين الحكم بنص أو إجماع ، وأخرى يقول : خصصنا اسم المؤثر بما ظهر تأثير عينه فى جنس الحكم . كما اضطرب فى إطلاق الغريب ، فبينا يقول فى التقسيم الأول : الغريب ما لم يظهر تأثيره ولا ملامته بل ناسب فقط ، إذ تراه يقول : إن ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم خصصناه باسم المناسب الغريب .

ويمكن دفع هذا بأن الغرض التمييز بين الأقسام فقط ولا مانع من إطلاق الاسم على نوعين بالاشتراك . على أنه يقال فى الأول : لا اضطراب بل المؤثر عنده نوعان : ما أثر عينه فى عين الحكم ، وما أثر عينه فى جنس الحكم . وفى الثانى : إن تعريف الغريب فى التقسيم الأول بما لم يظهر تأثيره ولا ملامته ، لا ينافى إطلاقه على ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم الذى هو الإطلاق الآخر له ، لأن التأثير الذى هناك تأثير العين فى العين ، والملازمة تأثير الجنس فى الجنس ؛ وحيث أن يكون شاملا لصورتين : ما ظهر تأثير جنسه فى عين الحكم ، وما لم يظهر فيه ذلك بل انتهى تأثيره مطلقا بعد اتفاقهما فى انتفاء تأثير العين فى العين والملازمة التى هى تأثير الجنس فى الجنس .

طريقة الإمام الرازى :

خلاصتها : الوصف المناسب إما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم أنه ألغاه أو لا يعلم واحد منهما . أما القسم الأول فهو على أربعة أقسام ، لأنه إما أن يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم أو فى جنسه ، أو يكون جنسه معتبرا فى نوع ذلك الحكم أو فى جنسه ، ومثل للأول بالسكر فى تحريم الخمر حيث يلحق به النبذ ، ومثل للثانى بالأخوة من الأب والام تقتضى التقدم فى الميراث فيقاس عليه فى النكاح ؛ فالأخوة نوع واحد فى الموضعين ، وولاية النكاح غير ولاية الإرث ، ولكن بينهما محانسة حيث يجمعهما مطلق الولاية . ومثل للثالث بالمشقة التى يعمل بها إسقاط قضاء الصلاة من الحائض ؛ فإن هذا الوصف لم يعتبر به فى عين الحكم ولا فى جنسه ولكن اعتبر جنسها وهو المشقة فى السفر

في نوع الحكم وهو إسقاط الركعتين ، ويجمع الكل جنس واحد هو مطلق المشقة ومطلق الإسقاط . ومثل للزابع بتعليل الأحكام بالحكم التي لا يشهد لها أصول معينة ، مثل أن عليا رضي الله عنه أقام الشرب مقام القذف ، إقامة لمظنة الشيء مقامه قياسا على إقامة الخلوة بالمرأة مقام وطئها في الحرمة . ثم قال : وأما المناسب الذي علم أن الشرع ألغاه فهو غير معتبر أصلا . وأما الثالث الذي لا يعلم أن الشرع ألغاه أو اعتبره فذلك الذي يكون وصفا أخص من كونه وصفا مصلحيا . وهذا القسم هو المسمى بالمصالح المرسلة . ثم قسم الوصف باعتبار الملاءمة وشهادة الأصل المعين إلى أربعة أقسام كالغزالي ، إلا أنه زاد التمثيل ، فقال :

أحدها : ملائم شهد له أصل معين ، وهو الذي أثر نوعه في نوع الحكم ، أو أثر جنسه في جنس الحكم ، وهو متفق على قبوله بين القائسين كقياس المقتل على الجراح .

وثانيها : مناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين ، فهذا مردود بالإجماع ، ومثل له بحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص .

وثالثها : مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين بالاعتبار ، وهو الذي اعتبر جنسه في جنس الحكم ولم يوجد له أصل معين يدل على اعتبار نوعه في نوعه . وهذا هو المصالح المرسلة .

ورابعها : مناسب شهد له أصل معين ولكنه غير ملائم ، أي شهد نوعه لنوعه لكن لم يشهد جنسه لجنسه كمنى الإسكار فانه يناسب تحريم تناول المسكر صيانة للعقل ، وقد شهد لهذا المعنى الخمر بالاعتبار نكن لم يشهد له سائر الأصول ، وهذا هو المسمى بالمتناسب الغريب .

فقد جعل الفارق بين المقبول وغيره اعتبار الشارع له وعدم اعتباره كما في التقسيم الأول ، والملاءمة وشهادة الأصل المعين وعدمهما كما في التقسيم الثاني ، لكنه لم يفسر لنا الاعتبار : هل هو اعتباره بالنص على عليه أو الإجماع عليها ، أو بترتيب الحكم على وفقه حتى يكون التقسيم للناسب مطلقا منصوبا عليه

أو غير منصوص على الاحتمال الأول، أو للناسب الذي ثبتت عليه مجرد المناسبة .
وبعبارة أخرى للناسب المستببط على الاحتمال الثاني ، وعبارته محتملة للأمريين .
طريقة الأمدى :

قال ما خلاصته : الوصف المناسب إما أن يكون معتبرا في نظر الشارع أولا ؛
فالأول إما أن يكون بنص أو إجماع أو بترتيب الحكم على وقفه في صورة
بنص أو إجماع ، فإن كان معتبرا بنص أو إجماع فيسمى المؤثر ، وإن كان اعتباره
بترتيب الحكم على وقفه في صورة فالذى تقتضيه القسمة العقلية تسعة أقسام ؛
لأنه إما أن يكون معتبرا بخصوص وصفه أو بعموم وصفه أو بخصوصه
وعمومه ، والأول إما أن يكون معتبرا في عين الحكم المعلن أو في جنسه أو
في عينه وجنسه ، والثاني والثالث كذلك ؛ وإما أن لم يكن الوصف معتبرا فلا
يخلو إما أن يظهر مع ذلك إلغاؤه أو لم يظهر منه ذلك . هذه جملة الأقسام ، غير
أن الواقع منها في الشرع لا يزيد على خمسة .

الأول : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم
وعوم الوصف في عوم الحكم في أصل آخر ؛ وهذا القسم هو المعبر عنه بالملائم ،
وهو متفق عليه بين القائسين ومختلف فيما عداه . مثاله قياس القتل بالثقل على
القتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان ، وقد ظهر تأثير عينه في عين الحكم وهو
وجوب القتل بالمحدد ، وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم بالقود في جنس
القتل من حيث هو قصاص في الأيدي .

والثاني : أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم
فقط من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل آخر متفق
عليه ، ولا جنسه في عين ذلك الحكم ، ولا جنسه في جنسه ، ولا دل على كونه علة
نص ولا إجماع ؛ وهذا هو المناسب الغريب ، وهو مختلف فيه . ومثاله اعتبار
الإسكار في تحريم الخمر على تقدير عدم النص ، ولم يظهر تأثير عينه في جنس الحكم
ولا جنسه في عينه ولا جنسه ، ولا إجماع على ذلك ، فإن هذا الوصف يناسب
تحريم النبيذ .

والثالث : أن يكون الشارع قد اعتبر جنس الوصف في جنس الحكم

فقط من غير اعتبار عينه في عينه ولا جنسه في عينه ولا في جنسه ولا دل عليه نص ولا إجماع ؛ وهذا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه أيضا . مثاله اعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في جنس التخفيف المتناول لإسقاط الصلاة وإسقاط الركعتين فقط .

والرابع : المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ، ولا ظهر إلغاؤه في صورة . ويسمى المناسب المرسل . مثاله ترس الكفار بالمسلمين ، وهو مختلف فيه .

والخامس : المناسب الذي لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار بوجه من الوجوه السابقة وظهر مع ذلك إلغاؤه وإعراض الشارع عنه في صورة ؛ وهذا متفق على رده . ومثاله فتوى يحيى بن يحيى بإيجاب شهرين في كفارة المالك الذي جامع عمدا في نهار رمضان .

فقد بين مواضع الاتفاق والاختلاف مع بيان الاعتبار المراد في العلة المستبقة ، وهو ما يكون بترتيب الحكم على وفق الوصف . وأما ما يكون بالنص أو الإجماع فهو مؤثر وليس مما نحن فيه .

طريقة ابن الحاجب :

قسم المناسب الى أربعة أقسام : مؤثر ، وملائم ، ومرسل ، وغريب . ووجه الحصر أن المناسب إما معتبر شرعا أو لا ؛ الثاني المرسل ؛ والاول إما معتبر بالنص أو الإجماع على عليه عينه في عين الحكم ، أو بترتيب الحكم على وفقه ، على معنى ثبوت الحكم معه في محل آخر بدون نص على أنه علة لهذا الحكم . والاول هو المؤثر . والثاني إن ثبت مع هذا الترتيب اعتبار الشارع عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع فهو الملائم ؛ وإن لم يثبت مع هذا الترتيب ذلك الاعتبار فهو الغريب . ثم المرسل إما أن يثبت إلغاؤه بترتيب الحكم على ضده أو لا . والثاني إما أن يثبت^(١) الاعتبار

(١) قد يقال كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا ، وهل هذا إلا تهافت ؟ والجواب كما قال السعد في التلخيص أن معنى الاعتبار شرعا عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم فلا تتأخر .

الشارع عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه أو في عينه بنص أو إجماع أو لا ، فإن ثبت فهو محل خلاف ، ويسمى ملائم المرسل ، وإلا فردود بالاتفاق .

فتحصل من هذا أن مجموع الأقسام عشرة : واحد مؤثر ، وثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وخمسة مرسل ؛ منها ثلاثة ملائم ، وواحد غريب ، وواحد معلوم الإلغاء . وقد صرح برد معلوم الإلغاء وغريب المرسل بالاتفاق ، وأن ملائم المرسل محل خلاف . والغزالي قبله بشروط . ولم يصرح في المعتبر بأقسامه بشيء ، وهو بأقسامه محل وفاق ما عدا الغريب ، فقد حكى الغزالي وغيره الخلاف فيه . وهو في هذا التقسيم قد قسم المناسب مطلقا بصرف النظر عن كونه منصوفا أو مجمعا عليه أو مستتبطا ، ومراده استيفاء الأقسام . ثم بين أن الاعتبار أنواع : (١) اعتبار عين الوصف في عين الحكم بالنص على عينه أو الإجماع كذلك ، وهذا يخرج العلة عن كونها مستتبطة . (٢) اعتبار لعين الوصف في عين الحكم لا بتنصيب ولا إيماء على العلية ولكن بترتيب الحكم عليه في محل آخر . (٣) اعتبار لعين الوصف في جنس الحكم أو لجنسه في جنس الحكم أو في عينه بنص أو إجماع . وهذان في المستتبطة ، فإن اجتمعا كان الوصف مناسبا ملائما مقبولا بالاتفاق ، وإن انفرد أحدهما دون الآخر كان المناسب محل خلاف ، فإن وجد الترتيب فقط كان الوصف مناسبا غريبا ، وإن وجد الثاني كان مرسلا ملائما ، وإن انعدم كان الوصف مردودا بالاتفاق سواء رتب الشارع الحكم على ضده أو لا ، يعني سواء صرح بإلغائه أولا .

بقي لنا في هذا التقسيم نظر ، وهو أنه جعل المرسل شاملا للمردود الملغى والمختلف فيه ، مع أن لفظة الإرسال تنبئ عن عدم الإلغاء ، كما تنبئ عن عدم الاعتبار . وقد لاحظ غيره هذا المعنى عند التقسيم إلى مائت اعتباره وما ثبت إلغاؤه ومرسل مسكوت عن اعتباره وإلغائه . فكيف يخالف القوم في اصطلاحهم ، وما وجه هذه التسمية عنده ؟ .

قد يجهاب بأنه أراد بالإرسال الإرسال عن قيد الاعتبار فقط ، صارفا النظر عن كونه مقيدا بالإلغاء أولا ، وتلك عادة العلماء من جميع الطوائف عند

تقسمهم لاي شيء ، يقولون : هذا الشيء إما أن يكون كذا أولا ، والثاني إما أن يكون كذا أولا ، ويسدون مدلول النفي في «أولا» مرسلا . والخطب سهل مادام لم يخالف في المعنى ، فما جعله غيره معلوم الإلغاء مقابلا للمرسل وجعله هو قسما من المرسل اتفق معهم على رده . وتلك أسماء اصطلاحية الغرض منها تمييز الأقسام المقبولة من غيرها ، وليست أسماء شرعية حتى يقال إنه خالفها . ولكن يعكر على هذا التفسير تقسيمه المرسل الى مائتة إلغاؤه والى ما لم يثبت ذلك فيه ، والثاني الى ما ثبت اعتبار الشارع له أولا .

فالأولى أن نقول في الجواب : مراده بالإرسال الإرسال عن أصل معين وهو الذي لم يثبت الوصف المعال به مع الحكم في محل آخر . وحيثما يصح التقسيم : تقسيم الذي له أصل معين الى ما ثبتت عليه وصف الأصل فيه بالنص أو الإجماع أو باعتبار جنسه الخ ، وتقسيم الثاني الذي ليس أصل معين الى ما ثبتت إلغاؤه والى ما لم يثبت فيه ذلك ، والثاني الى ما اعتبر جنسه الخ والى ما لم يعتبر .

يدل لما قلناه قول ابن الهمام في هذا التقسيم على اصطلاح الشافعية : « المؤثر ما اعتبر عينه في عين الحكم بنص أو إجماع ، والملائم ما ثبت معه في الأصل مع ثبوت اعتبار عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع الخ ، والغريب ما لم يثبت سوى العين في العين في المحل ولا نص ولا إجماع على اعتبار عينه في جنسه الخ ، فإن لم يثبت الوصف مع الحكم أصلا فالمرسل ، وينقسم الى كذا وكذا » . فانه قد عبر في جانب الملائم بثبوت الوصف مع الحكم في الأصل مع اعتباره بنوع من أنواع الاعتبار الثلاثة في محل آخر غير الأصل المقيس عليه . وفي الغريب بمجرد ثبوت الوصف مع الحكم خاليا عن الاعتبار ، وفي المرسل بعدم الثبوت ، ومعناه عدم أصل مخصوص . وبهذا يندفع الاعتراض ، لولا أن التقسيم للناسب بحسب اعتبار الشارع وعدمه لا بحسب وجود الأصل المعين وعدمه . ويمكن الجواب بأنه لا مانع من ذلك ، فإن الأقسام موجودة للمعتبر والملغى والمسكوت عنه ، ولكن في طي التقسيم الى ماله أصل وما ليس له أصل . بل أقول : إن هذا أوضح في التقسيم حيث بين المعتبر من غير المعتبر من كلا النوعين .

طريقة ابن السبكي :

وتتلخص — كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه للجلال المحلى وبعض حواشيه وتقرير العلامة الشربيني — في أن الوصف المناسب ينقسم من حيث اعتبار الشارع له الى أربعة أقسام : مؤثر وملائم وغريب ومرسل . ووجه الحصر أن الوصف إما أن يعلم اعتباره أولاً . والاول إما أن يعتبر بنص أو إجماع على أنه علة أو بترتيب الحكم على وفقه ، فالاول هو المؤثر ، والثاني هو الملائم ، والذي لم يعلم اعتباره إن دل الدليل على إلغائه فهو الغريب وإلا فهو المرسل . قال : والمؤثر والملائم متفق على التعليل بهما كما اتفق على منع التعليل بالغريب ، والمرسل مختلف فيه على أقوال .

تفصيل الأنواع بالتعريف والتشيل :

المؤثر : هو ما ثبت بالنص أو الإجماع أنه علة . مثاله حديث مس الذكر ، وحديث : إنها من الطوافين عليكم والطوافات .

والملائم : هو ما ثبت اعتباره بترتيب الحكم على وفقه في محل آخر بسبب اعتبار جنسه في جنس الحكم أو في عينه أو عينه في جنس الحكم بنص أو إجماع . ومعنى هذا أن الدليل على اعتبار الشارع عين هذا الوصف علة لعين هذا الحكم هو ترتيب الحكم على وفقه بأن يثبت الحكم معه في محل آخر ، لكن لا نقول إنه اعتبره بالترتيب إلا إذا كان ذلك الاعتبار معلوماً بسبب اعتباره بنص أو إجماع في الجملة ؛ وبهذا يكون له أصل معين يشهد له بالاعتبار . توضيح ذلك بالمثال :

إذا قلنا ثبتت ولاية النكاح على الثيب الصغيرة قياساً على البكر الصغيرة بجامع الصغر ؛ فالصغر وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة لكن لم يثبت عليه الصغر هنا لا بنص ولا إجماع بل ثبت بترتيب الحكم على وفقه في البكر الصغيرة . وذلك لأن معنا محال ثلاثة : الأول نكاح البكر الصغيرة وهو الأصل ، والثاني نكاح الثيب الصغيرة وهو الفرع ، والثالث محل الجنس وهو المال . فالاول ثبت الحكم مع الوصف فيه لكن بدون نص ولا إجماع على العلية ، بل العلة تختلف فيها أهي الصغر أم البكارة أم هما معاً ؟ . لكننا رجعنا عليه الصغر لانا وجدنا الشارع اعتبره في موضع آخر في جنس الحكم وهو ولاية المال بالإجماع . قد يقال : إن الإجماع على اعتباره في ولاية المال وليس هذا جنساً .

والجواب : أن الإجماع على الأول إجماع على الثاني لأن جنسه داخل في النوع ، فثبت لدينا عاية الصغر باعتبار الشارع لها بالترتيب المتسبب عن اعتبار عينه في جنس الحكم بالإجماع ، فثبت الحكم هنا به ، ولولا اعتبار عينه في جنس الحكم ما ترجع لنا ذلك ، وحينئذ يكون مجرد وجود الوصف مع الحكم في محل آخر غير مفيد لاعتبار الشارع ، وهو ما سماه ابن الحاجب غريب المناسب .

والملائم ثلاثة أنواع : الأول : ما اعتبر فيه عين الوصف في جنس الحكم كما في المثال السابق .

والثاني : ما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم . ومثاله أن يقال : يجب القصاص في القتل بالمتقل قياسا على القتل بالمدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان ؛ فإن هذا الوصف لم تثبت عليه بالنص ولا بالإجماع بل بترتيب الحكم عليه في محل آخر وهو القتل بالمدد ولم ينص على أنه العلة وحده كما لم يجمع عليه ، بل يحتمل كونه علة وحده أو مع كونه بالمدد ؛ لكنا وجدنا الشارع اعتبر جنسه وهو مطلق جناية العمد العدوان الشامل للجناية على النفس والأطراف والأمال في جنس الحكم وهو مطلق القصاص الشامل للقصاص في النفس والقصاص في الأطراف وغيرهما من القسوى بالنص والإجماع ، لأن النص في الجناية على الأطراف مطلق لم يقيد بمدد ولا بغيره ، وكذلك الإجماع انمقد على أن الجناية على الأطراف موجبة للقصاص مطلقا سواء كان ذلك بمدد أو بمتقل

الثالث : ما اعتبر جنسه في عين الحكم ، ومثاله أن يقال : الجمع جائز في الحضر مع المطر على القول به قياسا على السفر بجامع الحرج . فالحكم رخصة الجمع وهو واحد ، والوصف الحرج وهو جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع ، وبالمطر وهو التأذي به ، وهما نوعان مختلفان وقد اعتبر جنس الحرج في عينه رخصة الجمع بالنص والإجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج الذي يقول به أبو حنيفة رضي الله عنه .

والغريب : هو ما لم يعلم اعتباره ودل الدليل على إلغائه كفتوى يحيى بن يحيى ؛ فإن النص دل على اعتبار الإعتاق ابتداء لا فرق بين ملك وغيره . وسمى غريبا لبعده عن الاعتبار .

والمرسل : هو المناسب الذي لم يدل الدليل على اعتباره ولا إلغائه ، وسمى مرسلًا لإرساله أي إطلاقه عما يدل على واحد من الاعتبار والإلغاء ، ويعبر عنه بالمصالح المرسل ، وفيه الخلاف .

وهذه الطريقة تخالف طريقة ابن الحاجب والآمدى في عددهما من الأقسام المناسب الغريب : فالآمدى جعله قسمين : ما اعتبر فيه خصوص الوصف في خصوص الحكم فقط من غير اعتبار عينه في جنس الحكم ولا جنسه في جنسه ولا في عينه ، وما اعتبر فيه جنس الوصف في جنس الحكم فقط كذلك . وابن الحاجب جعله قسمًا واحدًا وهو ما اعتبر فيه عين الوصف في عين الحكم بالترتيب فقط . وتوافق طريقة الآمدى في تقسيم غير المعتبر إلى مرسل ومعلوم الإلغاء : وتخالف طريقة ابن الحاجب في المرسل حيث جعله شاملاً لمعلوم الإلغاء والغريب والملائم .

هذا وقد قال الشيخ الشريفي في تقريره - مع زيادة توضيح - : إنه لا مخالفة بين المصنف وابن السبكي ، وبين ابن الحاجب ، كما توهم عبارة السعد في حواشيه : لأن ابن الحاجب اعتبر في ملائم المناسب الجنس القريب ، وفي المرسل الجنس البعيد ، فخرج غريب المناسب عن الملائم في الأول ، لأن المعتبر في الغريب هو الجنس البعيد ، وانقسم المرسل إلى ملائم وغريب . وأما ابن السبكي فقد اعتبر في الملائم الجنس البعيد فشمّل الغريب عند ابن الحاجب ، وفي المرسل الجنس القريب فلم يشمل إلا الملائم المختلف فيه .

وفي هذا نظر ، لأن المناسب الغريب عند الآمدى وابن الحاجب من مواضع الخلاف ، بخلاف الملائم عندهما فهو متفق على قبوله . وابن السبكي جعل الملائم محل وفاق ، وهو وإن لم يصرح بذلك إلا أن تصريحه في غير المعتبر الذي دل الدليل على إلغائه بالاتفاق على رده ، وفي المرسل بحكاية الخلاف فيه وسكوته في الملائم - يدل على أنه متفق على قبوله ، ولو كان فيه خلاف لنبه عليه ، فكيف يقال إن الملائم عنده وهو متفق عليه ، يشمل الغريب عند غيره وهو مختلف فيه ؟

مقارنة بين هذه الطرق

هذه جملة من طرائق القوم في التقسيم ، وهي كما ترى مختلفة مضطربة ، كل يذهب فيها مذهبا يخاله صحيحا أضبط من غيره .

وفي هذا يقول التاج في تكملة الإيهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه : وعبارات المصنفين في التعبير عن هذه الأقسام مضطربة ، والامر فيه قريب ، لكونه أمرا اصطلاحيا . ويقول صاحب المسلم بعد اختياره تقسيما : وهذا ما عرلنا عليه مما في كتب الشافعية ، وقد اختلفوا اختلافا كثيرا .

وغرض هؤلاء العلماء من تلك التقسيمات هو محاولة ضبط الأقسام ليعرف منها المقبول من غيره ، وإن كان الضبط في ذاته عسيرا جدا كما قال الرازي عند تقسيمه : ، ولا يمكن ضبط هذه الأقسام الكثيرة ، والله سبحانه أعلم بحقائقها ، أو كما قال الغزالي : ، إن ضبط هذا الجنس بالضوابط الكلية عسير ، بل للمجتهد في كل مسألة ذوق خاص يختص بها ، فلنفرض ذلك إلى رأى المجتهد ، . وفي موضع آخر يقول : ، وبالجمله اذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب ، وأقواء المؤثر ، ودونه الملائم ، ودونه المناسب الذي لا يلائم ، وهو أيضا درجات يختلف باختلاف قوة المناسبة ، وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع ، فلا يقطع بطلانه ، ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا ، بل لكل مسألة ذوق خاص ينبغي أن ينظر فيه المجتهد ، اهـ

وإذا كان كذلك فطول الكلام في المقارنة والترجيح لا يفيد ، وإنما المقصود من ذكرها ومقارنتها هو الوقوف على مواضع الوفاق والخلاف ، كي يكون الاستدلال للمتازعين على مدى . فأقول وبالله اعتصم :

أجمع طريقة في نظري استوفت الأقسام كلها هي طريقة ابن الحاجب ؛ فلنجعلها أساسا ، وفيها ينص على أن المؤثر أى العلة التى ثبتت عليها بنص أو إجماع متفق على قبولها . كما أن الملائم وهو الذى رتب الشارع الحكم عليه فى محل آخر واعتبر جنسه فى عينه وبالعكس أو جنسه فى جنسه بنص أو إجماع ، محل وفاق كذلك . ووافقه على هذا من سبقه : الغزالي والرازي والآمدى ، على خلاف فى عدد أقسام الملائم .

وأما غريب المناسب فهو وإن لم يحك فيه خلافا ، إلا أن من سبقه حكوا فيه الخلاف . فالغزالي والرازي عبرا عنه بالمناسب الذى شهد له أصل معين من غير ملامة . ثم قالوا : وهو فى محل الاجتهاد . والآمدى عبر عنه بما اعتبر الشارع فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم ، أو عمومته فى عمومته فقط ، من غير اعتبار عينه فى جنسه ، إلى آخر الأقسام ؛ وهو معنى نقي ملامة الوصف عند الغزالي والرازي ؛ ثم قال : وهو مختلف فيه ، وابن السبكي لم يعده .

وأما ما دل الدليل على إلغائه مع عدم اعتباره الذى جعله قسما من المرسل ، فقد حكى الاتفاق على رده ، ووافقه من سبقه ؛ وفيه يقول الرازي : وأما المناسب الذى علم أن الشارع ألغاه فهو غير معتبر أصلا ، ومن قبله الغزالي حكى الاتفاق كذلك ؛ وعبر عنه الآمدى بالمناسب الذى لم يشهد له أصل من أصول الشريعة بالاعتبار ، وظهر مع ذلك إلغاؤه ، وحكى الاتفاق على رده كذلك ؛ وابن السبكي عبر عنه بما لم يعتبر ، ودل الدليل على إلغائه ، وسماه غريبا .

وأما ملائم المرسل عنده ، فقد حكى فيه الخلاف ، والكل يوافقه على ذلك ، وهو الذى عبر عنه الغزالي والرازي بالملائم الذى لم يشهد له أصل معين ؛ وهو المسمى بالمصالح المرسل . والآمدى وابن السبكي عبرا عنه بالمناسب الذى لم يشهد له دليل بالاعتبار ولا بالإلغاء .

وأما غريب المرسل الذى عرّفه بأنه غير المعبر ولم يدل دليل على إلغائه ، وحكى الاتفاق على رده ، فقد سبقه الغزالي والرازي إلى حكاية ذلك الاتفاق ، وإن لم يسمياه بذلك الاسم ، حيث قالوا : الوصف المناسب الذى لا يشهد له أصل معين

ولا يلائم، مردود بالاتفاق . وأما الآمدى وابن السبكي ، فلم يتعرضا له بذلك ؛
وظاهر كلامهما في المرسل المختلف فيه : أنه ما كان فيه اعتبار من الشارع . وهما
وإن لم يقيدا المرسل ما بذات ، فقد قيداه في بحث المصالح المرسله بأكثر من هذا .

قال الآمدى (١) في بحث المصالح المرسله : « اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية
وغيرهم على امتناع التمسك به ، وهو الحق ، إلا ما نقل عن مالك رضى الله عنه ،
أنه يقول به مع إنكار أصحابه لذلك عنه ، ولعل النقل إن صح عنه ، فالأشبه
أنه لم يقل بذلك في كل مصلحة ، بل فيما كان من المصالح الضرورية الكلية الحاصلة
قطعا ، لا فيما كان من المصالح غير الضرورية ، ولا كلى ، ولا وقوعه قطعى ، اهـ
وهذه العبارة ، وإن كان مغاليا فيها ، بخلافها المنقول عن الإمام مالك رضى
الله عنه ، إلا أنها تشير إلى أن المرسل الذى حكى فيه الخلاف هو المرسل المقيد ،
لا كل مرسل . وكذلك ابن السبكي في هذا البحث ، قيد هو وشارحه وأصحاب
حواشيه محل الخلاف . فتلخص من هذا أن الخلاف منحصر في موضعين :

الأول : المناسب الغريب ، والثاني ملائم المرسل ؛ وما عداهما فمتفق عليه
إما بالقبول أو بالرد ، وحيثئذ استدعى الأمر إلى عقد مسألتين :

المسألة الثالثة في التعليل بالمناسب الغريب

مقدمة : يذكر الأصوليون في هذا الموضوع خلافا في الإخالة ، وبعبارة أخرى
في الوصف التخيل ، وينسبون جواز التعليل به إلى الشافعية ، والمنع إلى الحنفية .
وغرضنا في هذه المقدمة البحث عن ذلك التخيل : هل يتفق مع المناسب
الغريب فنجمل الكلام عليهما في هذه المسألة ، أو يختلفان فنقردهما لكل منهما
مسألة ؛ فنقول :

أما الغريب : فقد سمعت ما فيه في المسألة السابقة . ويتلخص ذلك في أنه
وصف مناسب في محل الفرع المراد لإثبات الحكم له قد وجد في محل آخر أثبت

(١) الاحكام ج ٣ ص ١٣٨ .

الشارع فيه حكماً مع عدم نص أو إجماع على أن هذا الوصف بذاته علة لهذا الحكم ، كما لم يوجد اعتبار الشارع له بنوع من أنواع الاعتبار السابقة ، الجنس في الجنس أو العين ، أو العين في الجنس ، في محل ثالث بنص أو إجماع ، كقولنا في مطلق زوجته ثلاثاً في مرض الموت : إنه فعل فعلاً لغرض فاسد وهو الإضرار بالزوجة بحرمانها من الميراث فيعامل بتقيض مقصوده ، فهذا وصف مناسب يترتب على ترتيب الحكم عليه مصلحة هي منع تنادى الأزواج في ذلك الفعل ، الطلاق في المرض ، فراراً من الإرث الذي شرعه الله وجعله فريضة محكمة ، ولم نجد نصاً ولا إجماعاً يدل على عليته ، وكل ما لدينا أنا وجدنا هذا الحكم ، حكم به الشارع في محل فيه هذا الوصف : وجدناه في قاتل مورثه ، حرمه الشارع من الإرث ؛ والعلة هناك محتملة أن تكون هي ذات القتل المنصوص عليه ، أو كونه فعلاً محرماً لغرض فاسد ؛ حرمه ليكف الناس عن القتل المنهي عنه ، فحصل عندنا ظن بأن هذا الوصف علة بسبب ذلك ، والكلام مفروض في أنه لا يوجد في هذا المحل وصف آخر يرجح كونه علة باعتبار الشارع إياه ، أما إذا وجد ما هو أقوى منه فلا التفات إليه ، لأن الكلام في القياس ولا بد فيه من أصل ، فإن انعدم الأصل ولم يوجد إلا ذلك الوصف المناسب فيما يراد إثبات الحكم له ، خرج النزاع إلى التعليل بالمرسل المفاهيم للقياس .

والخلاصة : أنه وصف مناسب ، ظن كونه علة لهذا الحكم في محل آخر ، بمجرد ترتيب الحكم عليه .

وأما الخيال : فاختلقت فيه عبارات الأصوليين من الحنفية وغيرهم ؛ أما غير الحنفية ، فقد سوتوا بينه وبين المناسب ، وبعبارة أخرى بين المناسبة والإخالة ؛ قال إمام الحرمين ^(١) في بحث تصحيح العلة : « وما اعتمدوا المحققون وارتضاه الأستاذ أبو إسحاق إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ، ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات ، ومطابقة الأصول : وعبر الأستاذ في تصانيفه بالاطراد والجريان ، ولم يعن الطرد المردود ، فإنه من أشد الناس على الطاردين ، ولكنه عرض بالإخالة وقرنه باشتراط الجريان ، وعنى بالجريان السلامة عن المبطلات » .

(١) البرهان ص ٢٢٢

وقال ابن الحاجب : الرابع : المناسبة والإخالة ، وتسمى تخرج المناط ، وهي تعيين العلة بمجرد إبداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره ، اهـ .

وقال ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى : المناسبة والإخالة ، سميت مناسبة الوصف بالإخالة ، لأن بها يخال أى يظن أن الوصف علة ، ويسمى استخراجها تخرج المناط ، وهو تعيين العلة بإبداء مناسبة بين الوصف المبين والحكم مع الاقتران بينهما والسلامة للمعين من القوادح في العلية ، ويتحقق استقلال الوصف المناسب في العلية بعدم ما سواه بالسبر ، لا بقول المستدل : بحث فلم أجد غيره ، والأصل عدمه ، اهـ . والبدخشي في شرحه على المنهاج قال مثل هذا . وقال صاحب إرشاد الفحول : المناسبة ، ويعبر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبرعاية المقاصد ، اهـ .

فهذه النصوص ، صريحة في أن المناسبة والإخالة شيء واحد ، وأن الوصف المناسب هو الخيل ، وإن كانت جهة التسمية مختلفة في الواقع : فالوصف يسمى مناسباً من جهة أنه يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة ، ويسمى خيلاً من جهة أنه يخال أى يظن أنه علة ؛ وبعبارة أوضح : المناسب والخييل يتحدان في الماصدق ويختلفان في المفهوم ، لأن الإخالة هي ظن كون الوصف علة ، وهذا الظن يتحقق بالمناسبة ، لكن هؤلاء قد يكتفون بذكر أحدهما ، وقد يجمعون بينهما . ولقد قال الكمال ابن الهمام : الإخالة إبداء المناسبة بين حكم الأصل والوصف بملاحظتهما ، أى الوصف والحكم - سمي بها لأن بالمناسبة يخال ويظن عليه الوصف للحكم ، فينتهض هذا الإبداء على الخصم المنكر للمناسبة بينهما ، لا المنكر للحكم ، لأن مجرد المناسبة لا توجب عليه الوصف عند الحنفية ، اهـ . هذا ما في كتب غير الحنفية .

وأما الحنفية فقد جعلوا الإخالة مرتبة فوق المناسبة ، حيث قالوا : إن الوصف لا يكون علة بمجرد الطرد ، بل لابد من صلاحه وعدالته كالشاهد ، ويتحقق صلاحه بمناسبته وملاءمته ، أى موافقته للعلل المنقولة عن السلف ، وألا يكون نايياً عن الحكم . وهذا القدر متفق عليه بين الحنفية والشافعية ، وهو مجوز للعمل . وأما عدالته فتتحقق عندنا بالتأثير ، وعند الشافعية بالإخالة . قالوا : والعدالة توجب العمل .

فإذا كان مرادهم من لا إيجاب العمل إلزام المناظر لإيجابه على المجتهد في حق نفسه كما حققناه مرادهم عند الكلام على شرط التأثير ، كانت المناسبة كافية في إفادة العلية في حق الناظر ، ومعنى الإخالة : إبداء المناسبة وإظهارها ، كما قال السكال . وينحصر نزاع الحنفية في أن المناسبة إذا أظهرها المناظر ، تلزم مناظره الذي عبروا عنه بوجوب العمل أولاً . الشافعية : نعم ، والحنفية : لا ، إلا إذا أثبت التأثير الذي هو اعتبار الشارع بأحد أنواعه السابقة .

هذا هو الذي يؤخذ من كلام أبي زيد الدبوسي ، ونفخ الإسلام ، ومن تبعهما ، إذا استثنيا صدر الشريعة ، وصاحب المرأة ، لأنهما جعلوا الملاءمة شرطاً في المناسبة المجرّزة للعمل ، وفسروا الملاءمة بأنها اعتبار الشارع لجنس الوصف في جنس الحكم البعيد ، وحيث يبق نزاعهما في إفادة مجرد المناسبة العلية ؛ فإذا نسب إلى الحنفية نفي العمل بالمناسبة في تصحيح العلة ، لا تصدق هذه النسبة إلا في حق صدر الشريعة ومن وافقه ؛ أما غيره ممن سبقه ، فلا تصح هذه النسبة في حقهم بعد ما صرحوا بأن المناسبة ، التي هي الملاءمة ، تجوّز العمل ، لأن تجويز العمل يتبع صحة العلة ؛ وهنا يبطل ما استدلوأ به على بطلان الإخالة في ذاتها ، وأنها لا تفيد العلية أصلاً ، كما نهينا عليه من قبل .

إذا تمهد هذا نقول : بالموازنة بين الإخالة التي حكوا الخلاف فيها ، وبين المناسبة المجردة التي عبر عنها بعضهم بالمناسب الغريب ، وجدناهما غير مختلفين ، لأن المناسب المعتبر من الشارع مقبول بالاتفاق ؛ وليس وراء هذا من أقسام المناسب إلا المناسب الغريب ، وفيه مجرد المناسبة ؛ ومجرد ثبوت الحكم معه في محل آخر لا يحقق اعتبار الشارع ، وتسميتهم إياه اعتباراً تساهج ، لأن معنى الاعتبار عند الإطلاق لا يصدق إلا على اعتبار الشارع الوصف علة بأنواعه المتقدمة ؛ وأين هذا مما نحن فيه ؟ فأصبح الكلام منحصرأ في موضع واحد ، وهو : هل المناسبة الخيلة تكفي في الحكم بالعية أولاً ؟ عبر عن هذا بالمناسب الغريب أولاً ؟ .

الاستدلال للمتخالفين

استدل النافون بأدلة ، فقالوا : أولا : إن الإخالة لا تنفك عن المماضة ، إذ المستدل يقول : عرضت هذا الوصف على عقلى قبله ، فيعارضه الخصم بقوله : عرضته على عقلى فلم يقبله ، وقبول عقلك إياه لا يكون ملزما لى ، لأننى غير مكلف إلا بما يغلب على ظنى ، وهذا مثل التحرى فى أمر القبله ، فإن الشخص إذا تحرى وغلب على ظنه أنها فى هذه الجهة ، لا يلزم غيره أن يصلى إليها ، ما لم يغلب على ظنه ذلك . وهذا الدليل يفيد أن الخلاف فى نفي الحجية بالنسبة إلى الغير ، لأننى الحجية مطلقا ، وهو الذى حققناه مرادا للحجية فى اشتراط التأثير ؛ ويرد عليه أن هذه المماضة إنما تكون فى المدعى مناسبتها إجمالا ، بأن يقول المستدل : هذا وصف مناسب ، أو قبله عقلى ، ويقتصر على ذلك ؛ وأما المفصلة : بأن يقول : هذا مناسب لأنه يترقب عليه مصلحة كذا ، كقوله فى الإسكار : إنه يزيل العقل ، وهى مفسدة ، فيناسب شرع تحريم المسكر ، والزجر عنه بالحد ، ليحصل مصلحة حفظ العقل ، فلا يمكن لمعاقل إنكارها ، لأنه حينئذ يكابر عقله ، فلا تسمع معارضته .

وثانيا : إن الإخالة مجرد ظن ، والظن لا يفتى من الحق شيئا ، كما صرح القرآن بذلك ، فيكون مثل الإلهام ، وهو لا يصلح حجة ؛ ولأنه خفى لا يطلع عليه غيره ، فلا يكون حجة على الغير .

وهذا الدليل يفيد أن النزاع فى نفي حجيتها مطلقا ، بالنسبة للناظر والمناظر ، بعد تسليم الظان ، ونفى اعتباره .

والجواب : أن قولهم مجرد ظن ، مسلم ، وهو قدر متفق عليه ، واسكن أصحاب القول بالمناسبة يقولون : إنه ظن قوى ظاهر ، وحينئذ يفتى من الحق شيئا لو سلم أن الآية وأردة فى مثل هذا ؛ أما وأنها وأردة فى العقائد ، فلا وجه للتمسك بها فى غير محلها ؛ وأما كونه مثل الإلهام ، فلا يضر ، لأن بعضهم يتناول بحجته ، ولو سلم النفى فالفرق واضح ، وهو أن الإلهام وقوع شئ فى العقل ، لا يمكن تصحيحه بدليل ، بخلاف المناسبة ، ودعوى الحفاء ممنوعة ، لأنه يمكن إزالته ببيان المصلحة المجلوبة ، أو المفسدة المدفوعة .

وثالثا : إن القول بعلة هذا الوصف تحكم محض ، والتحكم باطل ، أما أنه تحكم ، فلأن العلة كما تحتل أن تكون هي هذا الوصف ، تحتل أن تكون غيره ، كما يحتل أن يكون الحكم تعبدا لا علة له ؛ وأما أن التحكم باطل ، فلأنه قول بلا دليل ، وترجيح بلا مرجح ؛ وهذا يجمع على بطلانه .

والجواب : أنا نسلم هذه الاحتمالات ، ولكننا نقول بمرجوحيتها : أما أنه تعبد فلعدم الدليل الدال عليه ، لأن الأصل في النصوص التعليل ؛ فإذا كان مذهب المستدل أن الأصل في النصوص التعليل مالم يتم دليل يدل على أن هذا النص بخصوصه غير معلل ، فلا يسلم له نفي كون محل النزاع غير معلل إلا بإقامة الدليل على مدعاه ، فإن أقامه سلمناه وكففتنا عن التعليل وخرج هذا عن موضوع النزاع ؛ أما مجرد دعوى الاحتمال فلا تفيد في مقام الحجاج ؛ وإن لم يُقسم الدليل على ذلك يلزمه تسليم أنه معال ، لأن الأصل فيها ذلك ؛ وإن لم يعترف بذلك الأصل فقد قامت الأدلة على صحته ، فيلزمه القول بمقتضى الدليل . على أن الفاصل في هذه المسألة هو الواقع في الشريعة ؛ فإن الأحكام التعبدية فيها قليلة بالنسبة لغيرها . وأما أنه يحتل أن تكون العلة غير هذا ، فضعيف أيضا ، لأن ذلك الغير لا يخلو أن يكون غير مناسب ، أو من المناسب الذي اعتبره الشارع ؛ أما الأول فلا يجوز التعليل به ، بالاتفاق بيننا وبينكم ؛ وأما الثاني فنرضى الكلام أنه غير موجود ، لأن القائلين بالمناسبة شرطوا عدم وجود ما هو أقوى منه بالسبر ، لا بمجرد قول المستدل ؛ بحث فلم أجد غيره . كما صرح بذلك ابن السبكي في جمع الجوامع وشارحه المحلى . والسبر وإن كان غير قاطع ، إلا أنه نافع فيما نحن فيه حيث نطلب الظن فقط ؛ على أنه لو فتح هذا الباب - باب احتمال أن العلة غير هذا - لم يستقم قياس أصلا ، فإنه يتمال في العلة المؤثرة ؛ لعل هناك فارقا لم نطلع عليه ، أو لعل في المحل علة أخرى تعارض هذه ؛ وهكذا بقية الأقيسة .

ورابعا : إن المناسبة وإن كانت مفيدة للظن ، لكنها لا تستلزم وضع الشارع علة هذا الوصف الذي قامت به ، لتختلف الوضع في كثير من الأوصاف المناسبة كما في معلوم الإلغاء ، مثل الصنائع الشاقة فإنها تناسب التخفيف بالقصر والجمع للهلافة ، ولكن الشارع أهمل المناسب ، ولم يعتبره ، فلم لنا أن مجرد المناسبة لاتصلح

دليلا للعلية، وإلا لما ألغاهما الشارع في مثل هذا، بل لا بد من اعتباره بدليل آخر بعد المناسبة، وهذا الدليل يفيد نفي حجيتها مطلقا للناظر والمناظر. وإيراد بعض الخفية له لا يستقيم ومذهبهم بعد أن جوزوا العمل قبل ظهور التأثير، وهو دليل على أنه معتبر بمجرد المناسبة.

والحق أن هذا الدليل مبنى على أن التأثير شرط في صحة العلة، وقد علمت ما فيه فيما سبق. وأما مناقشة الدليل في ذاته، بصرف النظر عن مذهب قائله، فيقال فيه: إن قوله إن الشارع ألغى كثيرا من الاوصاف المناسبة، وهو دليل عدم دلالة المناسبة على العلية، وإلا لما ألغاهما - غير مفيد، لأن الإلغاء لم يكن لأنه مناسب، بل لوجود ما يعارضه من مفسدة. على أن الشارع اعتبر البعض، وألغى البعض، لكن ما اعتبره أكثر مما ألغاه؛ يقر بذلك من تتبع مواضع المناسبات في الشريعة، فإذا وجد وصف لم يثبت فيه اعتبار ولا إلغاء، كان الظاهر إلحاقه بالأعم الأغلب، دون القليل النادر، لأن أحكام الله، شروعة لمصالح العباد، فمن أهدر ما يحصلها فقد ناقض مقصود الشارع.

تلك أدلة النافين، وما ورد عليها، وهي كما ترى أصبحت لا تثبت المدعى لضعفها الظاهر؛ ولولا ما يقال: إن بطلان الدليل لا يستلزم بطلان المدلول لاحتمال وجود دليل آخر، لكننا اكتفينا في صحة القول الآخر بهذا الإبطال، وبما تقدم من أن أحكام الله سبحانه معللة بالمصالح، إذ الفرض أنهما نقيضان لا ثالث لهما، وارتفاع أحدهما يستلزم ثبوت الآخر؛ وهذه الشبهة هي التي تحملنا على سوق أدلة المثبتين.

والذي رأيته من أدلتهم، تتوقف دلالاته على أمرين: الأول: أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد؛ والثاني: أن الأحكام التي وردت غير منصوص على عللها لا بد لها من علة، يعنى أن الأصل فيها التعليل. أما الأول فقد عرفت ما فيه فيما تقدم، وأما الثاني فقال فيه الآمدى: إن التعبد بخلاف الأصل لوجهين: الأول أن الغالب في الأحكام التعقل دون التعبد، والثاني: أنه إذا كان معقول المعنى، كان الحكم أقرب إلى الانقياد، وأدعى إلى القبول، فإن الانقياد إلى المعقول المألوف أقرب مما ليس كذلك.

وأنت ترى أن الدليل الأول هو عين المدعى، إلا إذا كان مراده أن الواقع

في الشريعة يؤيد هذا القول بالاستقراء ، حيث إن الأحكام التعبدية بالنسبة لغيرها قليلة، فمن ادعى في حكم أنه تعبدى فعليه إثبات ذلك بالدليل ، وإلا كان مجرد دعوى. وإليك أدلة القائلين بأن المناسبة تفيد العلية ، ويصححون العمل بالمناسب الغريب :

قالوا أولا : إنا إذا رأينا شخصا قابل الإحسان بالإحسان والإساءة بالإساءة ، مع أنه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فيما يرجع الى المكافأة وعدمها - غلب على الظن عليه ما رتب الحكم عليه : والذي يؤيد ذلك أنه لا يخلو إما أن يكون الحكم قد ثبت لعل أو لا لعل ؛ فإن كان لا لعل ، فهو بعيد لامتناع خلو الأحكام عن العلل ، وإن كان لعل ؛ فإما أن يكون لما لم يظهر ، أو لما ظهر ؛ الأول يلزم منه التعبد ، وهو بعيد ، لما سبق من أدلة بطلان التعبد ؛ والثاني هو المطلوب . ذكر هذا الدليل الآمدى ؛ ولما اعترض عليه بالفرق بين هذه الصورة ، وبين ما نحن فيه من غريب المناسب ، بأن الأولى من قبيل الملائم المتفق على قبوله ، لأن عادة العقلاء مقابلة الإحسان بالإحسان ، والإساءة بالإساءة ، أجاب بأن فرض الكلام في شخص لم يعهد من حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة ، فلا يكون من الملائم المتفق عليه ، ولا من الملهى ، ومع ذلك فإن التعليل يظهر من فعله لكل عاقل ، نظراً إلى أن الغالب إنما هو غلبة طبيعة المكافأة بالإحسان والانتقام في حق العاقل ، كما أن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات ، دون إلغائها .

وثانياً : بأنه لو لم تكن المناسبة مفيدة لعلية الوصف ظناً ، لم تكن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، لكن التالي باطل ، فيبطل المقدم وثبت تقيضه وهو المطلوب . أما الملازمة ، فلأن معنى المناسبة كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم عليه مصلحة مقصودة للشارع ، فلو كانت المناسبة غير مفيدة للعلية ، لكانت هذه المصلحة المترتبة غير مقصودة للشارع ، ولا فرق بين مصلحة ومصلحة ، فتكون الأحكام كلها غير مشروعة للمصالح . وأما بطلان التالي فدل عليه الاستقراء ، وهو أنا استقرينا أحكام الشرع فوجدناها تترتب عليها المصالح ، وهذا لا يكون بطريق الاتفاق ، إذ الاتفاق إنما يكون في حكم أو حكيم أو أحكام معدودة ، لا في المجموع ، فعلينا أنها مقصودة للشارع .

وأيضاً دل النص والإجماع على ذلك : أما النصوص فهي كثيرة : منها قوله تعالى : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، أخبر المولى جل وعلا أن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة ، ولا يكون رحمة إلا يكون ما أرسل به من الأحكام محصلاً لمصالحهم ، دائماً عنهم المفسد : وخلوه عن هذا لا رحمة فيه ، بل يكون محض تعب ونصب . ومنها حديث « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » . وأما الإجماع فقد حكاه غير واحد من الأصوليين . وقول ابن السبكي : إن دعوى الإجماع باطلة لأن المتكلمين لم يقولوا بالتعليل ، وكيف ينقذ إجماع مع خلافهم ؟ لا يضر في حكاية الإجماع ، لأن الذي أنكره المتكلمون هو كون هذه المصالح عللاً غائية باعثة للشارع على شرعية الأحكام ؛ أما أنها تترقب على الأحكام مقصودة للشارع فقد اعترف به محققوهم ، وأرجعوا كلام جمهورهم إليه . كما تقدم في هذه الخلافة .

والخلاصة : أنه بعد ما ثبت أن الأحكام مشروعة لمصالح العباد ، وأن الغالب في الأحكام التعليل ، فإذا نص الشارع على حكم ولم ينص على علة ، ووجدنا في محل الحكم وصفاً مناسباً ، ولم يظهر لنا غيره ، ولم يقدّم دليل على أن هذا حكم تعبدى - غلب على ظننا أن هذا الوصف علة ، والذي حصل هذا الظن هو مجرد المناسبة ، وحينئذ صح القول بأن المناسبة تفيد العلية . على أن عمل الصحابة بمجرد المناسبة في كثير من التعليلات المنقولة عنهم نقلاً مستفيضاً ، وعدم طلبهم أو طلب واحد منهم دليلاً يدل على اعتبار خصوص كل علة - يؤيد ما ذهبنا إليه ، وكفى بعملهم حجة . فمن أنكر ذلك وادعى غيره فعليه بالدليل ، ولا نكتفي منه بمجرد الادعاء . وأنا أطلب ممن يدعى ذلك مثلاً تفيد - تصريحاً أو إشارة - أن أحداً من الصحابة عند تعليله بمناسب ، طلب شاهداً خاصاً بالاعتبار ، ولن يجد إلى ذلك سبيلاً بعد ما أوردته من تعليلاتهم ، وأنهم كانوا ينظرون إلى المصلحة المترتبة على الفعل - أو المفسدة ، ثم يحكمون بما يناسب ذلك ، إباحة ، أو منعا ، وكل ما علم من موقفهم إزاء المصلحة والعمل بها ، ألا تكون مجافية للشرعية ، ولا مضادة للأصول القطعية ؛ وإن ظهرت في بعض الأحيان مخالفة لبعض النصوص الجزئية ، كما رأيت . وهذا في الواقع ليس من المخالفة في شيء ، لأن الأدلة الكثيرة المثبتة لاعتبار الشريعة للمصلحة ترجح على هذه النصوص الجزئية .

بقى علينا نسبة الأقوال لأصحابها - : قد عرفت موقف الحنفية فيما سبق ، وأن

حقيقة رأيهم أن المناسبة تجوز العمل ، وأن اشتراط التأثير ليس إلا لإلزام الخصم فقط ، ودعوى أن مذهبهم عدم إفادة المناسبة للعلية ، غير صحيح . هذا إذا استثنينا صدر الشريعة ومن تبعه ؛ وأنت إذا علمت أن المناسبة عند غيرهم هي كون الوصف بحيث يترتب على شرعية الحكم معه مصلحة مقصودة للشارع ، وأن الكل معترف بأن الأحكام مشروعة للمصالح ، وأن المناسبة تورث الظن ، وأن الظن حاصل للمجتهد ، حكمت بأن الحنفية ، بعد تسليم هذا كله ، لا يمكنهم إنكار إفادة المناسبة للعلية في هذه الدائرة الضيقة . عالية الوصف المناسب الذي لم يقم الدليل على إلغائه ، ولا اعتباره ، ودلنا السبر على أنه لا يوجد مناسب غيره أقوى منه في هذا المحل ، مع أنه سالم من القوادح ، : وأن هذا يكفي المجتهد في حق نفسه ، وأنه يلزم المناظر أيضا ، إذا بينت له المناسبة ؛ وأن تسمية هذا إخاله لا يمنع من قبوله ، لأنها ليست مجرد وهم وخيال ، كما ينبئ ظاهر اللفظ ، وأن عمل إمامهم بالشبه ، كما تقدم عنه ، دليل قاطع على أن المناسب يحجب العمل به عنده .

ومن الغريب أنهم بينا ينكرون العمل بالمناسب الحقيقي ، إذ ينسب لهم الشافعية العمل بما هو دون ذلك من الطرد والشبه والمناسب الإقناعي ، وهو الذي تبدو مناسبته باديء الرأي ثم تزول بالتأمل . فهذا إمام الحرمين ، يقول في برهانه ، بعد أن عرف الطرد بأنه الذي لا يناسب الحكم ، ولا يشعر به : « وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة من حجج الله ، إذا سلم من الانتقاض ، وجرى على الاطراد ؛ وذهب الكرخي إلى أن التعلق به مقبول جدلا ، ولا يسوغ التحويل عليه عملا ولا فتوى ، . والغزالي ينسب في المستصفى القول بالشبه لأبي حنيفة ، ناقلًا بعض الفروع التي تفيد ذلك ، وقد تقدم . والتاج السبكي يقول في تكملة الابهاج - كما نقله الشيخ بخيت عنه - بعد أن اعترض على الرازي في نسبة القول بالإقناعي إلى الشافعي : « نعم مثال ذلك استدلال الحنفية على قولهم : إذا باع عبدا من عشرين أو ثلاثة ، يصح ، والفرر القليل تدعو اليه الحاجة ، فأشبه خيار الثلاث ، فإن الرؤساء لا يحضرون السوق ، لاختيار المبيع ، فيشتري الوكيل واحداً من ثلاثة ، ويختار الموكل ما يزيد ، فهذا وإن تخيلت مناسبته فعند التأمل يظهر أنه غير مناسب ، لانه

نقول : لا حاجة إلى ذلك ، لأنه يمكنه أن يشتري ثلاثة في ثلاثة عقود ،
ويشترط الخيار ، فيختار منها ما يريد ، اهـ .

وأما الشافعية فاعترفوا بها في كتبهم ، ومثلهم المالكية ، وكذلك الحنابلة ،
كما نسب صاحب فوائح الرحوت إليهم .

هذا ولا يعكر على نسبة القول بالمناسبة للشافعية ، قول بعضهم ،
كالبيضاوي في مناهجه : « والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه ، الخ .
لأنهم يسمون مجرد ترتب الحكم على الوصف في محل ، اعتبارا وإن لم ينص على
العلية ، كما سبق ، فلا تناقض في كلامهم ، والله أعلم .

المسألة الرابعة في المناسب المرسل

تقدم تعريف المرسل ، وهو : المناسب الذي ليس له أصل معين يقاس عليه .
وهذا لا يكون إلا في حادثة لم يرد فيها حكم خاص ، فينظر المجتهد فيها ابتداء ليثبت
لها حكما ، فيعمل بوصف مناسب لم يوجد في محل رتب الشارع عليه حكما ؛ وهذا
الوصف إما أن يثبت إلغاؤه بدليل أولا ؛ فإن دل الدليل على إلغائه رد بالاتفاق ،
وإن لم يدل دليل على إلغائه ، فإما أن يثبت اعتبار الشارع لجنس هذا الوصف في جنس
هذا الحكم ، أو في عينه ، أو عينه في جنسه ، أولا ؛ والأول يسمى ملائم المرسل ،
والثاني يسمى غريب المرسل . وقد صرح كثير من الأصوليين بأن الغريب منه
مردود بالاتفاق ، كالغزالي والرازي وابن الحاجب والسعد ؛ ومن أطلق محل
الخلاف هنا ولم يقيد بغير الغريب ، كالآمدي وابن السبكي ، فقد قيد في مبحث
آخر ، كما قلناه عنه فيما تقدم .

ولكن صاحب المسلم حكى الخلاف فيه ، كما في الملائم ، وأقام له أدلة
خاصة ، ونسب القول به إلى الإمام مالك رضي الله عنه ؛ ولعله تبع لإمام الحرمين
في هذه النسبة ؛ وقال شارحه : « إن إنكاره لا يتأتى ممن يقول بالإخالة ، إذ
الإخالة تفيد العلية هنا أيضا ، فافهم ، اهـ .

وعندي أن صدق أحد هذين القولين ، يتوقف على استقرار مسائل المرسل ،
عند القائل به ، والنظر فيها ؛ هل وجد بينها مرسل غريب أولا ؟ فإن وجدناه ، كان

من محل الخلاف، وإلا فالحكم عليه بالرد ماضٍ بالاتفاق : وذلك الاستقراء لم يثبت عندى الآن ؛ ومن أرادَه فعليه بفقهِ الإمام مالك رضى الله عنه ، حامل لواء القول بالمرسل من بين الأئمة ، أما إطلاق الحكم بالخلاف أو الوفاق لمجرد قول فلان أو فلان ، فليس من الصواب فى شيء . واحتمال أنه استقرأ فقال ما قال ، لا يزيد عن كونه مجرد احتمال من غير دليل : وقد كان حسن الظن بالشيوخ يدعونا إلى قبول ما نسبوه لولا أنا وجدناهم كثيرا ما ادعوا الاستقراء من غير استقراء، والإجماع فى موضع الخلاف ؛ ولو فرضنا وجود استقراء كهذا فالمتخالفون لا ينقطع بينهم نزاع ، فهذا يدعى اعتبار الجنس والخروج عن دائرة الغريب ، وذلك يعارضه بعدم الاعتبار ، وتصبح المسألة بعد هذا موكولة إلى اختلاف الأنظار .

وأكبر الظن عندى أن هذا النوع من المرسل لا يوجد فى كلام الأئمة ، بعد أن عرفنا أنه المناسب الذى ليس له أصل معين ، ولم يثبت عن الشارع اعتبار جنسه . ولو بعيدا ، وكيف يُتصور ذلك من مجتهد تأثر بحجج الشريعة وخبر مصالحها ، ووقف على حقائقها ، معتقدا أن اجتهاده يوصله فى النهاية إلى ما يظن أنه حكم الله ، فى موضع اجتهاده ؟

ولا يليق بفقهِه مطلقا أن ينسب إلى الشارع ما يبدو لأول الأمر بُعده عن شرعه ، وإنما يليق هذا بواضعى القوانين ، فانهم ينظرون إلى المصلحة فى ذاتها مجردة عن كونها منسوبة لأحد ؛ من أجل هذا غيروا كثيرا تبعا لاختلاف الأحوال والأوقات والأشخاص فى كل شيء : وحينئذ يمكننا أن نقول : إن كل مصلحة عمل بها المجتهدون ، لا تعدم أن يكون لها جنس اعتبره الشارع ، والأجناس كثيرة تختلف قربا وبعدا ، وليس فى مقدور إنسان ضبطها مهما حاول . حتى يحكم على تلك المصلحة أنها خارجة عن اعتبار الشارع لجنسها ؛ فلو فرضنا وجود هذا النوع من المرسل ، فهو مردود بالاتفاق . ولعلك إذا نظرت فى أمثلتهم التى ذكروها للغريب تصدق ما قلناه ، وأنه لا وجود له ، وإلا لذكروا لنا مثلا واحدا من كلام الأئمة ، والأمثلة التى قالوها لا تخرج عن مثال فرضى ، وآخر غير صحيح ، أو ملاحظ فيه الاعتبار . ولا يهولك التقسيم ، فإنه تقسيم عقلى فقط ، ولذلك أهمل ذكره فى بقى منهم كالآمدى وابن السبكي . وكلام صاحب المسلم غير مسلم ، وإلزام شارحه لمن

قبل الإخالة بقبوله بعيد عن الصواب ، لأن الفرق ظاهر بين النوعين ؛ فالشارع أثبت حكماً في محل غريب المناسب ، والظن إنما هو في عليه ، بخلاف غريب المرسل فإن المحل خال من الحكم ، والمجتهد يحاول إثبات حكم له بناء على ما فيه من الوصف المناسب ، ليحصل مصلحة يظن قصد الشارع لها ، فإذا لم يكن الشارع اعتبر جنس هذا الوصف ، كان نايياً عن العلل الشرعية .

هذا ما يتعلق بموضع النزاع وتحريره ، وأما الآراء فيه فتلاثة ، كما حكاهما العلماء .

المذهب الأول : أنها صحيحة مقبولة ، معمول بها في هذه الدائرة ؛ وهو مشهور مذهب الإمام مالك ، واختاره إمام الحرمين ونسبه إلى الشافعي ، إلا أنه قيد المصلحة بأن تكون مشبهة بالمصالح المتبعة شرعاً وفاقاً ، أو بالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة في الشريعة ، كما نسبته إلى جمهور الحنفية . وقريب من هذا ما قاله ابن برهان في الوجيز ، ونسبه إلى الشافعي : أنها إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشريعة ، أو لأصل جزئي ، جاز بناء الأحكام عليها ، وإلا فلا كما نقله الشوكاني عنه في إرشاد الفحول ، وقال إنه الحق المختار . وبالتأمل في موضع النزاع ، وهو المرسل الملائم الذي اعتبر الشارع جنسه في جنس الحكم إلى آخر الأنواع ، نجد تعبير إمام الحرمين بكونها شبيهة بالمصالح المتبعة شرعاً وفاقاً الخ ، وتعبير ابن برهان بكونها ملائمة لأصل شرعي كلي أو جزئي ، مساوياً لتعبير من عبر عنها بالتى اعتبر جنسها في جنس الحكم .

وأما من صور مذهب الإمام مالك رضي الله عنه بأنه يعمل بها مطلقاً ، وإن لم تلائم ، أو لم تشبه أصلاً شرعياً ، فغير صحيح ، ولا يعقل صدور هذا عن إمام مجتهد ، كما قلناه في بيان محل النزاع . وسيأتي توضيح لذلك عند مناقشة كلام إمام الحرمين في باب المصلحة .

المذهب الثاني : أنها غير معتبرة ، ولا يصح التمسك بها مطلقاً لامت أولم تلائم ، وهو منسوب إلى الجمهور : وقال الآمدي فيه : إنه الحق الذي اتفق عليه الفقهاء . وقد سبقته إلى ذلك القاضي ومن تبعه الشارطون وجود أصل معين .

المذهب الثالث : التفصيل بين نوع ونوع ، فإذا كانت ضرورة قطعية كلية صح العمل بها وإلا ردت إلا إذا بلغت الحاجة مبلغ الضرورة ، وهو رأى الغزالي الذي صرح به في المستصفي ، ومثل لها بما إذا ترس الكفار ببعض المسلمين ، فإذا رميتهم قتلًا مسلماً من غير جريمة ، ولو تركنا الرمي لسلطان الكفار على المسلمين يقتلونهم ويحتلون الأسارى ، فانه يحل ضربهم وإن أدى إلى قتل الترس ... ونحن إذا علمنا أن هذه الصورة نادرة جداً مع أنها ليست من الإرسال في شيء ، لأن الأدلة الكثيرة أثبتت هذا النوع ، أدركنا أن رأيه ليس رأياً مستقلاً ، بل هو رأى المانعين ، لأن أحداً لا ينازع في اعتبار هذا النوع . صرح بهذا غير واحد من الأصوليين كالكمال ، وصاحب المسلم والقرطبي . قال الكمال في تحريره (١) : إن المناسبة لو بحفظ أحد الضروريات لزم العمل بها على قول الكل ، وليس هذا إخلالاً بل من الجمع على اعتباره ، فلا تذهل ، وتبمه صاحب المسلم . وقال القرطبي : هي بهذه القيود لا ينبغي أن يختلف في اعتبارها . وقال ابن المنير : إن هذا الاشتراط احتكام من قائله ، ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعاً ؛ أما عادة فلأن القطع في الحوادث المستقلة لا سبيل إليه ، إذ هو عبث وعناد ؛ وأما شرعاً فلأن الصادق المصدوق قد أخبرنا بأن الأمة لا يتسلط عدوها عليها ، ليستأصل شأفتها . قال : وحاصل كلام الغزالي رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط مالا يتصور وجوده ، اهـ . نقل ذلك الشوكاني (٢) ثم نقل ردا للزركشي على ابن المنير ، قال : إن هذا تحامل منه ، فإن الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها ، بل المستحيلة لرياضة الأفهام ، ولا حجة له في الحديث ، لأن المراد به كافة الخلق ، وتصوير الغزالي إنما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار ، لا جميع العالم ، وهذا أوضح ، اهـ .

وقد نسب بعضهم القول بالمصالح إلى الإمام مالك فقط ، وهذه النسبة بعيدة عن الواقع ، لأن كل مذهب من المذاهب لم يخل من القول بها ، إلا أنهم لم يتوسعوا

(١) ج ٤ ص ٢٢٧ بشرح التبيين

(٢) إرشاد الفحول ص ٢١٣

كما توسع الإمام مالك رضى الله عنه . قال القرافي في مختصر التنقيح : « وأما المصلحة المرسلة ، فغيرنا يصرح بإنكارها ، ولكنهم عند التفريع نجدهم يعملون بمطلق المصلحة ، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها بالاعتبار ، بل يعتمدون على مجرد المناسبة ، وهذا هو المصلحة المرسلة » .

وقال ابن دقيق^(١) العيد : الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ، ولكن لهما ترجيح في استعماله . وقال البغدادى في جنة الناظر : لا تظهر مخالفة الشافعى لمالك في المصالح ، فإن مالكا يقول : إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره ، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكلياته ، وأن لا مصلحة إلا وهى معتبرة في جنسها ، لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمة أصل من أصول الشريعة ؛ وما حكاه أصحاب الشافعى عن الشافعى لا يعدو هذه المقالة . وقال الزركشى في البحر المحيط : « إن العلماء في جميع المذاهب يكتبون بمطلق المناسبة ، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك » . وقال ابن الهمام : « يلزم الحنفية الشارطين للتأثير ، القول بملأثم المرسل عند غيرهم ، ويكون داخلاً في المؤثر عندهم » .

ونحن إذ نستدل الآن للمتنازعين ، نصرف النظر عن نسبة الأقوال إلى أصحابها ؛ فقد رأيت ما في النسبة من اضطراب ، واتباع الدليل أولى من هذه الأقوال ؛ فقد بلغ الأمر أن أنكر بعض المالكية نسبة ذلك إلى إمامهم ، وحكاها ابن الحاجب بصيغة التمريض ، مع اشتها هذه المصالح به رضى الله عنه ، واشتهاه بها .

الأدلة :

استدل المانعون أولاً : بأن العمل بها عمل بلا دليل ، حيث لم يثبت دليل خاص على اعتبارها ، وكون هذا الوصف علة ، حكم شرعى لا يصار إليه إلا بدليل .
وثانياً : بأن الصحابة الذين هم عماد الاجتهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على أنه لا يعمل بالمصلحة إلا إذا ثبت اعتبارها ، فالقول بالمصلحة المرسلة ، مخالفة لطريقتهم .

(١) هو أبو الفتح بن علي بن وهب المنفلوطي المشهور بابن دقيق العيد وهو من علماء القرن السابع.

توفي سنة ٧٠٢ هـ

واستدل المجيزون أولا : بأن الشارع اعتبر جنس المصالح في جنس الأحكام ، وهذا يوجب الظن باعتبار هذه المصاحبة لكونها فردا من أفرادها ، فوجب العمل بهذا الظن .

وثانيا : بأن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم ، قطع بأنهم كانوا يقنعون في الوقائع بمجرد المصالح ، ولا يبحثون عن أمر آخر ، فكان هذا إجماعا منهم على قبولها .

وثالثا : بأنه لو لم تعتبر المصالح المرسلة ، لخلت الوقائع من الأحكام ، وهو باطل ، فوجب قبولها .

وأما من قيدها بالضرورة المكلية القطعية ، على فرض اعتباره رأيا مستقلا ، فقال : إن هذه في الحقيقة ليست من المرسلة في شيء ، لأن دفع الضرر العام بالضرر الخاص ، أصل متأصل في الشرع ، وعليه مناط التكليف الشرعية ، ويلحق بهذه الحاجة البالغة حد الضرورة : وأما غيرها فلا يول عليه ، ما لم يشهد لها أصل معين : لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى إهدار الشريعة ، والخروج عن قيودها ، حيث المصالح تختلف باختلاف الأزمان والبيئات والأشخاص ، وهذا يناقض عموم الشريعة وصلاحياتها لكل زمان ومكان .

نظرة عامة في هذه الأدلة

قد رأيت أن مدار الاستدلال إثباتا ونفيا ، على ثلاثة أمور :

(١) ثبوت عمل الصحابة بها ، أو عدمه . (٢) خلو الحوادث عن الأحكام لو لم تعتبر ، أو عدم خلوها . (٣) هل اعتبار الشارع لجنس المصالح يكفي في اعتبار المرسلة منها أو لا ؟ وأنت خير بأنه لا وجه لتمسك الفريق المانع بإجماع الصحابة ، لأنه في نظري مجرد دعوى لا يسندها دليل إلا قولهم : من تتبع تعليلاتهم وجدهم لا يتمسكون بها ، وأن عملهم لم يكن إلا بما اعتبره الشارع . وقد قلنا غير مرة : إن هذه الدعوى المريضة ، لا تنفع في ميدان المحاجة ، إلا إذا صحبها استقراء ، فعلى حتى لا يكون صاحبها ممن يتقول على هؤلاء الأعلام . وقد تقدم

لك أمثلة من تعليلاتهم ، وهي وإن لم تكن استقراءً تاماً ، فهي كافية سنداً لمن يتمسك بعملهم ؛ وقد رأيت أن دائرة المصالح عندهم أوسع مما نتكلم فيه الآن .

وأما حديث خلو الحوادث عن الأحكام ، فليس بشيء يحتاج به في مثل هذه المواقف ، لأن لكل واحد أن يدعى ذلك ، حتى في الطرد الذي لا يناسب ، ولا يصدده قول مخالفه ؛ إن غيره مما اتفق على قبوله يكفي لأنه لو كفى عنده ما لجأ إلى غيره ؛ كيف والممانعون للقياس أصلاً ، كالظاهرية ، لم تخل الوقائع عندهم عن الأحكام ، بل تمسكوا بالعمومات والاستصحاب وغيرها ؛ وهنا يقال : القياس يكفي بعد عمومات النصوص ، فإذا انعدم هذا وذاك ، فالأصل العام في كل حادثة لم يتم عليها دليل خاص - وهو الإباحة الأصلية - باب واسع لكل الحوادث الخالية من الأحكام .

وأما دعوى عدم الدليل ، وأن اعتبار الجنس لا يكفي ، فهو من صنع الجدل ، لأن الفرض أنه لم يتم دليل خاص على اعتبار عين هذه المصلحة ، كما لم يدل دليل خاص على إلغائها ، والشارع الحكيم لم ينص على أفراد المصالح ، بل قامت الأدلة الكثيرة على أنه اعتبر المصالح في التشريع ، وأنه شرع الأحكام لجلبها للعباد ؛ وفي هذا إذن منه في العمل بها متى وجدت ؛ ولم يرد نص صريح على تقييد المصلحة المعتبرة ، بالمنصوص عليها ، ولا بإلغاء المسكوت عنها ؛ فبقى بعد ذلك أن يقال : ما حدة المصلحة التي يعمل بها من هذا النوع المسكوت عنه ؟ أهى ما اعتبر جنسها القريب ، كما يقول الممانعون ، أم يكفي اعتبار الجنس البعيد ، كما ذهب إليه المجوزون ؟ وإذا كان المانع يشترط ذلك ، فأين دليله الخاص على أنه ما عدا ما اعتبر جنسه القريب ملغى ، بعد ما أبطلنا له تمسكه بعمل الصحابة رضي الله عنهم ؟

لم يبق للمانع بعد ذلك ، إلا القول بأن هذه المصلحة تختمل الإلغاء ، كما تختمل الاعتبار ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الجزم بالاعتبار ، وإلا كان ترجيحاً بغير مرجح . وجوابنا عن هذه الشبهة : أنا لا ندعى الجزم ، بل يكفينا الظن ، ومجرد الاحتمال غير قاطع فيه ، بل الظن لا يوجد إلا في صور الاحتمال ، ودعوى عدم المرجح غير صحيحة ، لأنه إذا سلم منا أن الشارع قصد إلى جلب المصالح ، ودفع المفاسد ، وأن ما ألغاه منها ليس لذاته ، بل لما يشوبه من مفسدة ، بيد أنه

قليل ، وأن المصلحة المتنازع فيها ، ليس فيها دليل على الإلغاء ، وأن فيها فائدة تعود على المكلفين — لا ينازع بعد ذلك في وجود المرجح ، وهو أن الغالب في الشريعة اعتبار المصالح ، فتلحق المسكوت عنها بالأعم الأغلب ، دون القليل النادر .
وأما مسألة نتج الباب لكل طارق ، واختلاف الأحكام ، فهي شبهة ضعيفة لا تلبث أن تزول بمجرد النظر الصحيح .

أما الأول : فلا يرد بعد اشتراطهم في الأخذ بها عدم دليل يدل على اعتبارها ، أو إلغائها ، فإن هذا الشرط يخرجها عن أن تكون في متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد ، فضلا عن العوام ؛ وهل يعرف موارد الشرع كلها إلا من تبحر في الاستنباط ؟ فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة ، يدخل في هذا الباب .
وأما الثاني : فلا قبح فيه ، بل هو معدود من محاسن الشريعة ، ومن الطرق التي تجعلها عامة وصالحة لكل زمان ومكان ؛ وهذا الاختلاف جاء من جهة تطبيق أصل عام ، لا من جهة أصل الخطاب ، وهذا أمر موكل إلى المجتهد يحكم به حسب ما أظهر له المصلحة ؛ فكان الشارع يتول لمن أوتي العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ، ولم تجدوا في الأدلة ما يدل على رعايتها أو إلغائها ، فزنوا المصلحة بعقوباتكم الراضية ، في فهم المقصود من التشريع ، وفصلوا لها حكما يطابقها .

ولقد قضى بعض الناس بهذه القاعدة من غير أن يكونوا من أهلها ، فأخطأوا ، وعاب عليهم العلماء في هذا . من ذلك ما حكى أن بعض القضاة شاور ابن دقيق العيد ، في قطع أنملة شاهد زور ، لينعه من الكتابة ، فأنكر عليه أشد الإنكار . وهذا غفلة منه وقصر نظر ؛ فلو بحث الأدلة الشرعية لألم أن هذا العمل لا يبيح له ما عزم عليه ؛ وما حكى أن السلطان سليمان همّ بقتل جماعة خالفوا أمره في بيع الحرير ، وظن أن في ذلك مصلحة أذن الشارع في المحافظة عليها ، فدخل عليه هلاء الدين الجمالي ، أحد علماء الخفية في ذلك الوقت ، منكر أن هذا العمل ، فقال له السلطان سليم : أما يحل قتل الثلث لإصلاح نظام الباقي ؟ فقال له الشيخ : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم . فعفا السلطان عن الجميع .

ومن ذلك ما أفتى به بعض العلماء ، ملكا مترفا سافر في سفينة بجوار قصره ، بعدم القصر في الصلاة لعدم المشقة ؛ فإن ذلك غفلة عن عموم الدليل له ولغيره ، وأن المشقة

نسبية ، وهي موجودة عند ذلك الملك ، بالنسبة إلى حالته في الحضر ، لا بالنسبة إلى غيره من الأفراد .

ومن ذلك مشاورة بعض القضاة في زمن الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ، في قتل من سب الخليفة ، بحجة أن في هذا مصلحة ، ولكن الخليفة رد عليه ذلك ، لأن فعله لا يستجوب القتل . وغير ذلك كثير .

من هذا كله ظهر رجحان القول بالمصالح المرسلات ، أو المرسلات الملائم ، وأنها في الحقيقة معمول بها عند كل الأئمة ، وإن سميت أحيانا بغير هذا الاسم ، كالأستدلال الذي قاله إمام الحرمين : فالألفاظ لا تعيننا ، وإنما المقصود هو المعنى .

وبعد هذا يتوجه السؤال الآتي : إذا كان الأئمة في تفرعاتهم عملوا بتلك المصالح ، وهؤلاء الأماة وليون يؤصلون لتلك القروع ، فما بالهم أنكروا التمسك بها وشددوا النكير على من عمل بها ، ووسموه بأنه عمل بغير دليل ؟ وهل هذا إلا تهافت ؟

والجواب عن هذا سهل ، بعد ما عرفنا الحقيقة ، وعرفنا الظروف التي لا بدت حياة هؤلاء العلماء ، والبيئات التي عاشوا فيها . أمراء جائرون ، ومنتسبون إلى العلم ما جئون ، ودخلاء في الإسلام يودون هدمه ، وفئات كثيرة تريد التحلل من الإسلام ، والخروج عن رتبة الشريعة : نظروا إلى تلك العوامل ، فوجدوا التصريح بمواز العمل بالمصالح المرسلات ، يفتح بابا لهؤلاء وهؤلاء ، فأوصدوا الأبواب أمامهم بالمنع ، سدا لذريعة الفساد . وهو أصل مقرر في الشريعة ، بيد أنهم أفتوا بها في كثير من المسائل ، مغيرين العنوان مرة ، ومرجعين لها إلى دليل آخر مرة أخرى .

وفي هذا يقول القرافي ^(١) : « وإنما فرأ أكثر علماء الأئمة من تمييز هذا الأصل تمييزا صريحا ، مع اعتبار كلهم له ، خوفا من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة ، لا تباع أهوائهم ، وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم ، فرأوا أن يتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ، ولو بضرب من الأقيسة الخفية ، لجعلوا

(١) تفسير المنار ج ٧ ص ١٩٧ .

مسألة المصالح المرسلّة من أدقّ مسالك العلة في القياس ، ولم ينيطوها باجتهاد
الأمراء والحكام ، وهذا الخوف في محله ، ولكن لم يق الأئمة من أهواء الحكام ،
كما ينبغي ، إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهّد له الطريق
ولو لبعض ما يريد من اتباع الهوى . .

وإلى هنا نكتفي بهذا القدر من كلام علماء الأصول في التعليل ، وهو قدر غير
يسير ، يصور لنا مسلكهم أبلغ تصوير . ثم ننتقل إلى الكلام على المصاحبة في ذاتها ،
ومنزلاتها في الشريعة ؛ والمصالح المرسلّة وإن كانت منها ، إلا أننا ذكرناها في بحث
الأوصاف ، تبعاً للقوم ، حيث عنوانوا لها بالمرسل في هذا الموضع ، وهو وصف
ظاهر ؛ والكلام في المصاحبة متشعب الأطراف ، متعدد النواحي ؛ فلنأخذ منه طرفاً
يناسب موضوع الحديث . والله نسأل أن يسدّد خطانا ، ويبعدنا عن مواطن الزلل ،
ويهدينا إلى الوصول إلى الحق واضحاً ، في هذا البحث الدقيق .



الباب الثالث

في الكلام على المصلحة

وفيه بحوث

البحث الأول: في تعريفها، وبيان المعنى المتنازع فيه منها

المصلحة في اللغة : مفعلة من الصلاح، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له ، كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة . والذي يؤخذ من المعاجم أنها والمفسدة ضدان ؛ وهي ما يترتب على الفعل ، ويعت على الصلاح . يقال : رأى الإمام المصلحة في ذلك ، أى هو ما يحمل على الصلاح ، ومنه سمي ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه : مصلحة ، تسمية للسبب باسم المسبب ، مجازاً مرسلًا^(١) .

وأما أحدهما في اصطلاح الفقهاء والأصوليين ، فلم يعبأ عبارات كثيرة ؛ منها ما قاله الغزالي : « مرادنا بالمصلحة ، المحافظة على مقصود الشارع ، وهو خمسة : وهي أن يحفظ عاينهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم وما لهم ؛ فكل ما تضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة .

وقال الخوارزمي : هي المحافظة على مقصود الشرع ، بدفع المفسد عن الخلق . وقال نجم الدين الطوفي الحنبلي : هي السبب المؤدى الى مقصود الشارع ، عبادة أو عادة . ثم قسمها الى ما يقصده الشارع لحقه ، كالعبادات ، وإلى ما لا يقصده الشارع لحقه ، كالعادات .

(١) القاموس ج ١ ص ٢٤٣ ، ص ٣٣٥ — ومجمل المحيط ص ١١٩٩ .

وقال العزدي شرحه للمختصر: المصلحة: هي اللذة ووسيلتها، والمفسدة:
الآلم ووسيلته.

ويقول العزبي عبد السلام في قواعد: المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها
والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها.
وفي موضع آخر يقول: المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات،
والثاني مجازي وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المصالح مفاسد، فيؤمر بها،
أو تباح، لالكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي
المتآكلة، حفظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد: وكذلك العقوبات كلها
ليست مطلوبة لكونها مفاسد؛ بل للصحة المقصودة من شرعها، كالقطع، والقتل،
والرجم، أوجبته الشارع لتحقيق ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها
بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب. وكذلك المفاسد ضربان: أحدهما حقيقي
وهو الغموم والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها؛ وربما كانت أسباب المفاسد
مصالح، فهي الشرع عنها لالكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد. وفي موضع
ثالث يقول: ويعبر عن المصالح والمفاسد، بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات
والسيئات، لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنة، والمفاسد بأسرها شرور
مضرات سيئات؛ وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح، والسيئات
في المفاسد، اه المقصود منه.

فهذه العبارات وغيرها، تفيد أن المصلحة في اصطلاح الفقهاء والأصوليين،
تطلق بإطلاقين: الأول مجازي، وهو السبب الموصل إلى النفع؛ والثاني حقيقي،
وهو نفس المسبب الذي يترتب على الفعل من خير ومنفعة، ويعبر عنه باللذة
أو النفع أو الخير أو الحسنة. الخ، على مذهب الإطلاق اللغوي.

ولكن هذه المصلحة المترتبة على الفعل، تختلف في نظر الشرعيين بالاعتبار؛
لأنه إما أن ينظر إليها من حيث إنها لذة موافقة لهوى النفوس، محصلة لرغباتها
العادية؛ أو ينظر إليها من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الآخرة، على معنى أنها
شرعت لتنظيم أمر الدنيا، بدفع العدوان والظلم فيها، وتتميد النفوس بكبح
جهاحها، والحد من شهواتها.

والذى وقع نزاع العلماء فيه ، هو المصلحة بالاعتبار الثانى ، فهى التى تنوزع فى اعتبارها ، إذا لم يرد فيها نص خاص . وأما بالاعتبار الأول ، فالجميع متفق على ردها وعدم اعتبارها ؛ وهذا وإن لم يصرح أحد - فيما أعلم - بحكاية الاتفاق عليه ، إلا أن كلامهم فى محل النزاع بعيد عنه ؛ ولأنها بهذا المعنى تهدم الشريعة من أساسها ، ولا يعقل أن مسلما يذهب اليه . ألا ترى أن كثيرا من النفوس يلذ لها ترك المأثورات وفعل المنهيات ؟ فهذا يرى لذته فى إسقاط الزكاة ، وذلك يجدها فى إباحة الربا وأكل أموال الناس بالباطل ، وذلك يطلبها فى ظلم الناس والتسلط عليهم فى أموالهم ودمائهم ، والدليل على أنها بهذا المعنى غير مقبولة أمور :

الأول : أن الشريعة جاءت لإخراج النفوس عن هواها ، فلو كانت مصالحها حسب مقتضى الهوى ، لتناقضت ، أو لعادت على الغرض المقصود من مجيئها بالنقض : « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فىهن » .

والثانى : أن المافع والمضار فى هذه الدار إضافية لا حقيقية ؛ لأن الشيء قد يكون نافعا لشخص ، مضرا بآخر فى وقت واحد ؛ وقد يكون نافعا له فى حال ، مضرا به فى حال أخرى ، أو فى وقت دون غيره ؛ فأكل نوع من الطعام قد يكون نافعا لهذا مضرا لذلك ، وقد يكون نافعا اليوم مضرا غدا ؛ ومع هذا الاختلاف لا يصح اعتبار المصالح حسب رغبات النفوس ، بل لابد أن يكون من حيث تقام هذه الحياة الآخرة ، أو حسب ما يراه الشارع .

والثالث : أن الأغراض تختلف فى الأمر الواحد ؛ فإذا نفذ غرض هذا انتفع مع تضرر الآخر لمخالفة غرضه ، وقل أن تتحد الأغراض فى شيء ؛ وإذا كان كذلك فوضع الشريعة ينبغى أن يكون مخالفا للأغراض ، وفوق الشهوات ؛ فهى تراعى المصلحة لأنها مصلحة ، وافقت الأغراض أو خالفتها . هذا هو موضع نزاعهم مجملا . وأما تفصيل أنواع المتفق عليها والمختلف فيها ، فيظهر ذاك بعد التقسيم .

البحث الثاني في تقسيمها

قسم العلماء المصلحة عدة تقسيمات ، باعتبارات مختلفة ؛ فتقسم باعتبار الشارع لها وعدمه ، وآخر باعتبار تغيرها وعدم تغيرها ؛ وثالث باعتبار مقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها ، الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فقسموها بالاعتبار الأول الى ثلاثة أقسام ، على نهج تقسيمهم للوصف في الباب السابق : معتبرة ، وملغاة ، ومرسلة ؛ وفسروا الأولى : بأنها ما ثبت اعتبار الشارع لها بنص أو إجماع ، أو هي التي ورد فيها بخصوصها دليل معين ؛ والثانية بأنها ما خالفت مقتضى دليل شرعي ، نص أو إجماع ، ومثلوا لها بفتوى يحيى بن يحيى ، في إفتائه أحد ملوك الأندلس ، لما جامع عمدا في نهار رمضان : أن كفارته صوم شهرين متتابعين فقط ، معللا ذلك بأننى لو أفقيته بالعتق ، لجامع كل يوم ، وسهل عليه عتق رقبة ؛ وفسروا الثالثة : بأنها ما لم يثبت فيها بخصوصها دليل شرعي ، بالاعتبار أو الإلغاء .

وهذا التقسيم في ذاته حاصر ، لاشيء فيه من هذه الناحية ، ولكن الذى يؤخذ عليه ، تسميتهم النوع الثانى بالملغاة ، لأن مجرد مخالفة المصلحة لمقتضى نص خاص لا يلغىها بالاتفاق ، بل الخلاف ماض فيه ؛ فمن العلماء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة ، ومنهم من يلغىها مطلقا ، كما سيأتى تفصيله فيما بعد ؛ فإذا أردنا أن نقسمها تقسيما يتفق وجميع الآراء ، نقول :

المصلحة : إما أن تكون منصوفا ، أو مجمعا عليها بخصوصها ، أو لا ؛ والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع ، أو لا ، والأولى تسمى مصاحبة معتبرة ، والثالثة تسمى مرسلة ، والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك ، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر ؛ وأما إلغاؤها أو عدم إلغائها فشيء آخر ، يختلف باختلاف المذاهب ، أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها ؛ واختلاف الأسماء لا يعنينا ما دام المعنى صحيحا .

وأنت إذا عرفت أن ذلك التقسيم الى المعتبرة والملغاة والمرسلة ، لطائفة من العلماء الذين قالوا بإهدارها عند معارضتها لآى دليل آخر ، لمتأثر النزاع حول المصالح واعتبارها ؛ وأن تقسيمنا الآن للطائفة خاصة ، بل لجميع الطوائف

الذين قالوا بحجيتها في الجملة ، على اختلافهم في أنواع المعتبر منها — لم تستبعد هذا التقسيم الذي قلناه ، بل وجدته أقرب الى الصواب من سابقه ؛ لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلا شرعيا في الجملة — كما سبقته بالأدلة في البحث الآتي — كانت كباقي الأدلة الأخرى ، في أن مجرد المعارضة لا يسوغ تسمية الدليل بالملغى ، وإلا لوسم كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء . والمُستَعَبَرُ هنا لم يجوز ذلك ، ولم يفعله في الأدلة الأخرى . فالمعارضة شيء والإلغاء شيء آخر يكون بعد الموازنة والترجيح .

نعم : إن هذا التقسيم يصح في نوع من الأحكام ، وهو العبادات ، وما شابهها من المقدرات ، لأن الجميع متفق على أن المصلحة لا عمل لها فيها ، بل الوقوف عند النص أو الإجماع واجب ؛ فإذا تخيل متخيل مصلحة في عبادة عارضت نصا أو إجماعا ، أنقبت من مبدأ الأمر ؛ وذلك كمن أفتى مسلكا مترقا ، سافر من باب قصره في سفينة هادئة ، في بحر لا اضطراب فيه ، بأنه لا يقصر الصلاة ، لعدم المشقة ؛ أو أفتى صاحب صنعة شاقة بأنه يقصرها لما يلحقه من المشقة في إتمامها ، مع ما يصيبه من مشقة زائدة في عمله ؛ فإن هذه فتوى باطلة ، وتلك المصلحة ملغاة ، لا يسوغها شرع ، ولا يعترف بها مجتهد ، لمعارضتها لنص القصر العام ، لكل مسافر فقط ؛ ولكن اتفاهم على هذا النوع لا يصح التقسيم في غيره .

وأما بالاعتبار الثاني ، فنقسم الى متغيرة حسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص ، كالنكاح ، والنهي عن المنكر ، وما شابههما ، وإلى ما لا تتغير على مدى الأيام ، مثل تحريم الظلم والقتل والسرقة والزنا ، وسيأتي بسط ذلك عند الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح .

وأما بالاعتبار الثالث ، فنقسمها الى ضرورية وحاجية وتحسينية ؛ فالضرورية هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا ، بحيث إذا فقدت لم تستقم أمور الحياة ، وحياة التكليف والمسكفين ، بل تفوت الحياة ، وبفوت النعيم الأبدى الأخرى . وأحصى العلماء هذه الضروريات ، في حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ؛ وزاد بعضهم العرض . فلو اختل واحد من هذه الأمور ، لاختلفت لأجله الحياة ؛ فإذا فقد المال ما عاش إنسان ، ولا كانت حياة ؛ ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل

محدود، حتى ينتهي الجبل الذي عليهما، أو لا يخلط الناس وبعد العطف، وكان كل واحد همه نفسه؛ ولو اختل العقل لاختلفت الدنيا، وكانت دنيا حيوان أعجم، لا دنيا إنسان مفكر؛ ولو اختلت النفس وأهدرت، لما هدأت الحياة، ولا بهتت؛ ولو ذهب الدين أعادت فوضى الجاهلية، وعاش الناس في قلق واضطراب. من أجل ذلك جعل العلماء هذا القسم بما تدعو ضرورة الحياة إلى حفظه؛ وهذا القسم يجري في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات؛ شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاما لوجودها، وأخرى للمحافظة عليهما، حتى لا تنعدم بعد الوجود.

فالإيمان والصلاة والزكاة والصيام والحج، شرعت لحفظ دين الله وجودا. وجهاد الكفار، وقتل المرتدين، وقتال ما نعى الزكاة، وجأحدى شيئا من ذلك، لحفظه من العدم. والعادات كالأكل والشرب واللباس، وما شاكل ذلك، لحفظ النفس والعقل وجودا. والقصاص والديات، وحد الشرب لحفظهما من العدم. والمعاملات، وهي ما كانت راجعة إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالمعقد على المرقاب، أو المنافع أو الأبدان، مثل البيع والشراء والإجارة والهبة والعارية والتكاح، شرعها لحفظ النسل والمال وجودا. وحد السرقة والزنا، والنضمام للأموال وغيرها، لحفظهما من العدم.

والحاجة: هي التي تحتاج إليها الحياة من جهة التوسعة فقط، بحيث لو فقدت لما اختل النظام، ولما وقع جميع الناس في الحرج والمشقة، بل البعض فقط؛ فعدم مراعاتها يدخل الحرج على الناس في الجملة، وهي جارية في العبادات والعادات والمعاملات والجنايات كذلك. ففي العبادات كالرخص المنخفضة بالنسبة إلى حقوق المشقة بالمرض والسفر، فلم يشرع ذلك لم يلحق الناس كلهم الحرج، بل يلحق بمن قامت بهم أسباب هذه الرخص فقط، كالمرضى والمسافرين مثلا؛ وفي العادات كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات، مما هو حلال؛ فلم يشرع لإباحة الصيد مثلا، لم يلحق الحرج إلا بمن هو في حاجة إليه؛ وفي المعاملات كسائر المعاملات التي لا يتوقف عليها حفظ النفس وغيرها من الضروريات، كالقراض والسلم والمساواة والعرايا، فإن هذه الأشياء لو لم تشرع لم يلحق الضرر إلا بمن هو في حاجة إليها فقط؛ وفي الجنايات كالقسامة، وضرب النية على العاقلة، وتضمن الصناع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينية : فمنها الأخذ بما يليق من محاسن العادات ، وتجنب الأحوال
المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات ؛ ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق ؛ وهي
جارية أيضا في العبادات ، كالطهارة ، وستر العورة ، والتقرب بنوافل الصدقة . وفي
العادات كآداب الأكل والشرب ، ومجانبة الإسراف ، والإقتار في المتناولات ،
والبعد عن المستنبات ؛ وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات ، وفضل الماء
والكلاء ، وسلب المرأة منصب الإمامة ؛ وفي الجنائيات كمنع قتل الرهبان والنساء
والصبيان في الجهاد .

ثم إن كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث ، ينضم إليها ما هو كاللصقة لها ، ويسمى
تكملة ، وشرط كون هذه تكملة ، أنه إذا فقد لا يخل بحكمة المكمل الأصلية ؛ ففي
الضروري ، كالتماثل في النقص ، ونفقة المثل ، وأجرة المثل ، والمنع من النظر
إلى الأجنبية ومنع قليل المسكر ، وإظهار شعائر الدين كالصلاة بجماعة ؛ وفي الحاجي
كاعتبار الكف ومهر المثل ، والجمع بين الصلاتين في السفر الذي تنصرف فيه الصلاة ،
وجمع المريض الذي يخاف أن يغلب على عقله ؛ وفي التحسيني ، كآداب الأحداث ،
ومندوبات الطهارة ، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها وإن كانت غير واجبة ،
والإنفاق من طيبات المكاسب ؛ ومن ذلك أن الحاجيات كاللصقة للضروريات ،
وكذلك التحسينيات مع الحاجيات . وشرط اعتبار هذه التكملة ألا يعود اعتبارها
على الأصل بالإبطال ، لأن إبطال الأصل لإبطال للتكملة ، لأنها كالصفة مع الموصوف ؛
فاعتبارها حيثئذ مؤد إلى عدم اعتبارها . مثال ذلك : أن حفظ النفس ضروري ،
وحفظ المروءات مستحسن ، فحرمت النجاسات حفظا للمروءات ، فإذا دعت ضرورة
إلى إحياء النفس بآول النجس كالميتة مثلا ، قدم ذلك على حفظ المروءة ، لأن حفظ
المروءة إذا أدى إلى ضياع حفظ النفس الذي هو ضرورة ، ضاع الأصل ، وضاع
حفظ المروءة بضياعه ؛ وكذلك الجهاد مع ولاية الجور ، قال العلماء بجوازه ، وقال
مالك رضي الله عنه فيه : لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين ؛ فالجهاد ضروري ،
والوإلى كذلك ، والعدالة مكمل لا ضرورية .

والدليل على حصر المصالح في هذه الثلاثة : الضرورية ، والحاجية ، والتحسينية ،
الاستقراء ؛ فإن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والكلية ، والعمومات

والمطلقات والمنهيات ، في جميع أبواب الفقه ، فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة ، والأمر فيها اجتهدى .

وأول من قسمها - فيما نعلم - إمام الحرمين ^(١) الجوينى حيث قال بعد الكلام على العلل ومسالكها : وهذا الذى ذكره هؤلاء ، أصول الشريعة ، ونحن نقسمها خمسة أقسام : أحدها ما يعقل معناه وهو أصل ، ويؤول المعنى المقبول منه إلى أمر ضرورى لا بد منه ، مع تترير غاية الإيالة ^(٢) الشكلية ، والسياسة العامة ، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص فى أرائه ، فهو معلل بتحقيق العصمة فى الدماء المحقونة ، والزجر عن التهجم عليها : فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك فى أصل القصاص تصرف فيه ، وعداء إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى ؛ وهو الذى يسهل تعليل أصله ؛ ويحقق به تصحيح البيع ، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة ؛ فستند البيع إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع . وهذا ضرب من الضروب الخمسة .

والضرب الثانى : ما يتعلق بالحاجة العامة ، ولا ينتهى إلى حد الضرورة . وهذا مثل تصحيح الإجارة ؛ قال : فهذه حاجة ذير بالغة ، يبلغ الضرورة المفروضة فى البيع وغيره ، وامكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد ، من حيث إن الكفاة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس ، لنال آحاد الجنس ضرر لا محالة يبلغ مبلغ الضرورة فى حق الواحد ، وقد يزيد أثر ذلك فى الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس ، وهذا يتعلق بأحكام الإيالة . ثم قال : والضرب الثالث : ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض فى جلب مكرمة ، أو فى نفي نقيض لها ، ويجوز أن يباحق بهذا الجنس طهارة الحدث ، وإزالة الخبث .

والضرب الرابع : ما لا يستند إلى حاجة وضرورة ، وتحصيل المصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداءً ، وفى المسلك الثالث فى تحصيله خروج عن قياس كل ؛ وبهذه المرتبة يتميز هذا الضرب من الضرب الثالث .

(١) البرهان ص ٢٦٤ (٢) الإيالة : السياسة ، يقال : آل الأمير عيته ، من باب قال ، وإيالة أيضاً : أى ساسها وأحسن رعايتها ، اه مختار

« والضرب الخامس من الأصول : ما لا يلوح فيه للاستنباط معنى أصلا ، ولا مقتض من ضرورة أو حاجة ، أو استحثاث على مكرمة ؛ وهذا يندر تصويره جدا ، فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئى ، فلا يمتنع تخيله كليا . ومثال هذا القسم : العبادات البدنية المحضة ، فإنها لا تتعاقب بها أغراض دفعية ولا نفعية ، ولكن لا يعد أن يتمال : تواصل الوظائف ، يديم مرون العباد ، على حكم الانقياد ، بتجديد العهد ، ولذا كر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا يقع على الجملة ، .
 اهـ المقصود منه .

فانظر كيف بدأ هذا التقسيم ، وتبع خطواته ، يظهر لك مبلغ التتميع الذى دخله حتى وصل الينا بصورته التى تراها فى كتاب الموافقات مثلا ، وتعلم أن هذه أمور اجتهادية جاءت وليدة البحث والتفتيش .

خلاصة الأقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف :

لأنواع بين العلماء فى أن ما ثبت اعتبارها بدليل شرعى ، نص أو إجماع ، يعمل بها سواء كانت ضرورة أو حاجة أو تحسينية ، بقيد عدم تغيرها ؛ فإذا كانت من المصالح التى تتغير فهم من مواضع الخلاف .

وأما ما لم يثبت فيها اعتبار ولا معارضة وهى المسماة بالمرسلة ، فإن كانت فى مرتبة الضرورة فقد قال العلماء فيها : إنه لا يدعى فيها خلاف ، وبعضهم حكى الاتفاق عليها . قال الغزالي : إذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصد الشارع ، فلا حاجة للخلاف فى اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة ؛ وإذا ذكر الخلاف فعند تعارض مصالحتين . ثم صرح بأن المصلحة الحاجية ، لا تعتبر حجة إلا إذا عارضها أصل معين ، أو بلغت الحاجة مبلغ الضرورة . وكذلك ابن الهمام ، وصاحب المسلم من الخفية صرحا بذلك . وأما غير الضرورية منها فقد حكوا فيها خلافا ، وقد تقدم ما فيه . وأما المعارضة لمقتضى دليل شرعى ، فقها وقع الخلاف فى غير العبادات ، والمقدرات وما شابههما ، وسيأتى بيان ذلك . وأما فيها فلا نزاع فى ردها .

فظهر من هذا أن المصلحة تعتبر فى الجملة عند جمهور العلماء ، وإن وقع النزاع فى بعض أفرادها ، ولذلك احتاج الأمر إلى إثبات حجيتها بالأدلة أولا ، وهو مانعقد له البحث الآتى :

البحث الثالث في حجيتها

ثار نزاع العلماء قديماً على اختلاف مذاهبهم في حجية المصلحة؛ فمن ذهب إلى رفضها مطلقاً، ومن قائل بها ولكن في دائرة محدودة، ومن موسع دائرتها حتى عارض بها النصوص في كثير من الأحكام.

ونحن نذكر أدلة اعتبارها أولاً، ثم نعرض لتلك المذاهب مناقشة وترجيحاً، فنقول: دل الكتاب والسنة إجمالاً وتفصيلاً على أن المصلحة واجب اعتبارها، وطلب من المكافين تحصيلها؛ كما انعقد الإجماع الصحيح على ذلك، والمعقول يؤيد ذلك كله، لمن ألقى السمع وهو شهيد.

أما الكتاب ففيه آيات كثيرة بَيِّن فيها المولى سبحانه وتعالى ما يترتب على المشروعات من مصالح، وعلى المنهيات من مفسد، مشيراً بهذا جل علاه إلى اعتبار الأولى وترك الثانية، وأن المصالح يجب تحصيلها لأن الأحكام شرعت لذلك، والمفاسد يجب درؤها لأن الحدود والعقوبات والزواجر ما شرعت إلا لإخلاء العالم عنها؛ ومن يقرأ آيات التشريع في كتاب الله يجد من ذلك الشيء الكثير، وقد قدمنا طرفاً منها في مبدأ الرسالة. قد يقال: إن ما بين الله مصلحة به نعمل به وننتف عنه، وهذا ما دل عليه الكتاب، أما أننا نعتبر مصالح لم يرد نص عليها فلم يدل عليه الكتاب.

والجواب: أن في الكتاب آيات دلت على اعتبار المصالح مطلقاً، وهو المراد بقولنا: دل عليه الكتاب إجمالاً؛ من هذه الآيات قول الله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»، يعظكم لعلمكم تذكرون، وهي كما يتمول العز بن عبد^(١) السلام: أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاسد بأسرها. ثم بَيِّن ذلك بأن الألف واللام

(١) القواعد ٢٨ ص ١٦١.

في العدل والإحسان للعموم والاستغراق ، فلا يبقى من دقّ العدل وجلّته شيء إلا اندرج في قوله : « إن الله يأمر بالعدل » ، ولا يبقى من دقّ الإحسان وجلّته شيء إلا اندرج في أمره بالإحسان . والعدل : هو التسوية والإنصاف . والإحسان : إما جلب مصلحة أو دفع مفسدة . وكذلك الألف واللام في الفحشاء والمنكر والبغى ، عامة مستغرقة لأنواع الفواحش ولما يذكر من الأقوال والأعمال ؛ وأفراد البغى وهو ظلم الناس بالذكور مع اندراجهم في الفحشاء والمنكر ، للاهتمام به ؛ فإن العرب إذا اهتموا أتوا بمسميات العام ، كما أفرد إيتاء ذى القربى مع اندراجهم في العدل والإحسان ، اهـ .

ومن ذلك قوله تعالى مخاطباً رسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه : « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ؛ فهذا إختيار منه جل وعلا بأن إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رحمة للناس ، ومن الرحمة الإذن لهم على لسانه صلى الله عليه وسلم في جلب المصالح ، ودفع المفاسد عنهم ؛ ومعلوم أن للناس مصالح تنجدد بتجدد الأيام ، فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد ، وهو منافع للرحمة لأنه نعمة ، فلا يقال إنه راعى مصالحهم فيما نص عليه ؛ وأما غيره فلا إذن فيه لأن الرحمة تتحقق بدونه . فإذا ضمنا هاتين الآيتين وما شابههما (١) إلى تنبيه الآيات الأخرى الواردة في مصالح جزئية ، أنتج لا محالة إذن الشارع بها واعتباره إياها وإن لم ينص عليها .

وأما السنة فدلالاتها من وجوه :

الأول : ما في الأحاديث من بيان مصالح المأمورات ، وفاسد المنهيات قولاً وعملاً ؛ وقد تقدم شيء من هذا ؛ والسنة مملوءة بهذا النوع ، يتقف على ذلك المتابع لأحاديث التشريع .

والثاني : تقريره صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة الذين يمينون ما يترتب على فعل ما أمر به من ضرر يلحقهم ، أو مفسدة تحيط بهم كما في حديث الإذخر ، وقصة عمر مع أبي بكر حينما أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بالتداع ؛ « من شهد

(١) مثل قوله تعالى : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله دخل الجنة ، وقوله إذا يتكلموا ، وقمة نحر الإبل في السفر واعتراض عمر رضي الله عنه وسكوت النبي صلى الله عليه وسلم على هذا .

فإذا كان الصحابة رضي الله عنهم يشرحون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يترتب على الأمر من ضرر ، وهو صلى الله عليه وسلم يقبل ويرخص لهم في الترك دفعا للأذى عنهم ، أفلا يكون هذا إذنا عاما بذلك ؟ وإلا فقيم عموم الشريعة ١٩ .

والثالث : الأحاديث الدالة على اعتبار المصالح إجمالا ، كالحديث المروى عن عائشة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما خير بين امرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما ، . والحديث الذي أخرجه مالك في الموطأ مرسلا عن عمر بن يحيى عن أبيه وأخرجه الحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط مسلم ، والبيهقي والدارقطني من حديث أبي سعيد الخدري ، وابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ، لا ضرر^(١) ولا ضرار في الإسلام ، . فهذا يقتضي رعاية المصالح إثباتا والمفاسد نفيا ، إذ الضرر هو المفسدة ، فإذا نفاها الشرع لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة ، لأنها تقيضان لا واسطة بينهما ، ولأن دفع المفسدة نوع من المصلحة ، كما صرح بذلك الغزالي .

ومن ذلك ما رواه أحمد والبخاري في تاريخه وغيرهما عن علي كرم الله وجهه قال : قلت يا رسول الله إذا بعثتني في شيء أكون كالسكة^(٢) المحمقة ، أم الشاهد

(١) رواية الدارقطني هكذا ، لا يضر ولا ضرار ، من ضار الله به ، ومن شاق شق الله عليه ، تفسير القرطبي ٨ ص ٢٥٤ نسر بعض العلماء الضرر بما فيه منفعة لك وعلى جارك منه مضرة ، والضرار بما ليس لك فيه منفعة وعلى جارك فيه مضرة . وقيل هما بمعنى واحد والمقصود من جمعهما التأكيد .

(٢) السكة : حديدة منقوشة يضرب عليها الدراهم والدنانير . والسكة بالفتح هي نفس الدراهم والدنانير المضروبة سمي كل منهما بذلك لأنه طبع بالحديفة التي هي السكة بالكسر . وفي الحديث : نهي عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم ، .

يرى مالا يرى الغائب؟ فقال : بل الشاهد يرى مالا يرى الغائب . فهذا الحديث يدل على أن مراعاة المصلحة هو الأصل ، فيمن عهد إليه بشيء من أمر الناس ، لا الأخذ بظاهر قول الشارع في الجزئيات وإن فرض عدم انطباقه على المصلحة .

والرابع : امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل الشيء لما يترتب على فعله من مفسدة أعظم من مصلحته ، فهو بهذا يشرع تشريعا عاما لجلب المصالح ودفع المفاسد ، ويضع قاعدة عامة لذلك ليطبقها أولو الأمر من العلماء فيما بعد ؛ وهي الموازنة بين ما يعقب الأمر من مصلحة ومفسدة ، ويعملوا بالراجح منهما ؛ وذلك كحديث : « لولا أن قومك حديثو عهد بكفر . . . » الخ ، و « لولا أن أشق على أمتي » الحديث ، و « لولا أن يتنازع فيها السكران والغيران » الخ ، وما شابهها .

وأما الإجماع : فقد أفتى بالمصلحة . وإن كانت في مقابلة بعض النصوص . كثير من الصحابة والتابعين وتابعيهم عصرا بعد عصر ، ولم ينكر عليهم أحد في ذلك ، وإلا لقل اليأس ، ولم ينقل ، ومن أنكر ظنا منه أن هذا يخالف شريعة الله رجع عن إنكاره بعد ما بين له ما في هذه الفتيا من مصلحة راجحة ، كما حصل في مسألة الغنيمة في عهد عمر رضي الله عنه وغيرها . وقد تقدم مسلكهم في التعليل ، ومنزلة المصلحة عندهم في التشريع .

وأما المعقول : فأولاً أن بما لا يشك فيه عاقل أن الله سبحانه راعي مصلحة خلقه في مبدئهم ومعاشهم ، ومن المحال أن يراعى هذا ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية ، إذ هي أهم ، فكانت بالمراعاة أولى ، ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم ، لأنها صيانة أموالهم ودمائهم وأعراضهم ولا معاش لهم بدونها ، فوجب القول بأنه راعاها لهم ؛ وإذا ثبت رعايتها لم يحز إهمالها بوجه من الوجوه .

وثانيا : من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد ، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن المصلحة لا يجوز إهمالها ، وأن المفسدة لا يجوز قربانها وإن لم يكن فيها نص ولا إجماع ولا قياس خاص ؛ فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك . ومثل ذلك - والله المثل الأعلى - كمن عاشر إنسانا من الفضلاء الحكماء العقلاء ، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر ، ثم سئحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها ، فإنه يحترف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عاداته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة .

هذه الأدلة مجتمعة تنادى باعتبار المصلحة ، منصوصا عليها أو غير منصوص ،
وليس لفناء المصالح هنا متمسك إلا ما تعلقوا به من عمل الصحابة ودعواهم أنهم
تركوا العمل بها ، وقد علمت ما فيه . وما قالوه اعتراضا : لو كان الشارع أراد منا
تحصيل المصالح ولو لم ينص عليها لما أهدر بعضها بالنهي عن تحصيل أسبابها .
وهذا دليل يوقفنا عند المصالح المنصوصة لا تعداها الى غيرها .

وجواب هذا سهل ؛ لأن الشارع لم يترك المصلحة بعنوان أنها مصلحة ، حتى
يقال ما قيل ؛ بل لمفسدة تساويها أو ترجع عليها . فقد أمر سبحانه بإقامة المصالح
المتجانسة ، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمشقة ملابتها ، وإما لمفسدة تعارضها ،
وزجر عن مفسد متماثلة وأخرج بعضها عن الزجر إما لمشقة اجتنابها ، وإما لمصلحة
تعارضها . قد يقولون إن كتاب الله أمرنا عند التنازع بالرد الى الله وإلى الرسول ،
والرجوع الى المصالح ليس من ذلك . وهذا لا وجه لهم فيه بعد أن بينا أن الكتاب
والسنة ناطقان باعتبار المصالح ، فلم تخرج المصالح عن دائرة الشريعة .

بقي هنا إشكال للقرافي أورده على جميع العلماء الذين اعتبروا المصالح ، قد يظن
نفعه للمخالف ؛ حاصله : ما مرادكم من المصلحة والمفسدة : أهو مساهما المطلق ،
أم ما هو أخص من ذلك المطلق ؟ فإن أردتم الأخص فدرجات الخصوص مختلفة
متعددة فأين الضابط ؟ فإن قالوا : نريد مطلق المصلحة ولكن بضابط هو ما توعده
الله على تركه في جانب المصلحة ، وما توعده على فعله في جانب المفسدة ، وما أهمله
تعالى غير داخل في مقصودنا . فهذا لا يصح من المعتزلة ، لأنه ينقض أصل مذهبهم
من أن التكليف تابع للمصلحة المدركة من جهة العقل ؛ فاعتبار ذلك يلزمه الدور .
والاشاعرة وإن صرح لهم أن يقولوا ذلك في الجواب ، إلا أنه يتعذر عليهم أن
يقولوا إن الله تعالى راعى مطلق المصلحة ومطلق المفسدة على سبيل التفصيل ؛ لأن
المباحات فيها ذلك ولم تراع ، بل يقولون إن الله ألغى بعضها في المباحات واعتبر
بعضها ، فإذا سئلوا عن ضابط المعتبر بما ينبغى أن لا يعتبر ، عسر الجواب ، بل سيظهر
استقراء المواقع فقط . وهذا يكون تسليما منهم بأن كون هذا مصلحة أو مفسدة
متوقف على النص بإيجابه أو تحريمه .

وأجاب الشاطبي في موافقاته عن هذا بما حاصله ، أننا نختار المصلحة المقيدة لا المطلقة ، ونقول إنها مضبوطة عند الأشاعرة باستقراء موارد الشريعة في كل باب من أبواب الفقه ، فإذا وجدت مصلحة تشبه المنصوص عليها اعتبرت وإلا أهذرت ، وهذا معلوم من تتبع أحوال ملك العلماء العاملين بها السائرين على الجادة غير المنحرفين ، فإنهم لم يهدموا بما عملوا به من المصلحة قاعدة من قواعد الشريعة ، ولم يمنعوا حقاً لصاحبه ؛ كما أن المنحرفين عن الصراط المستقيم هدموا بها القواعد وضيعوا الحقوق ؛ فإذا نظرنا للمسلكين حصلت لنا قواعد كلية نزن بها ما يرد علينا من مصلحة ، فإن طابقها وشابهها عملنا بها وإلا تركناها . والضابط عند المعتزلة العقل ، والشرع كاشف ؛ فالعقل عندهم يوازن بين المصالح والمفاسد ويعتبر راجحها ويترك مرجوحها ، وهذا في الغالب - متى كان العقل سليماً - لا يخرج عن دائرة الشريعة ، فإن الشارع لم يعتبر كل مصلحة وإن كانت مرجوحة ، كما لم يترك كل ما فيه مفسدة وإن كان يصاحبها مصلحة ترجع عليها .

وبعد ، فالتأملون بالمصلحة اختلفوا فيما بينهم على مذاهب ، حكى صاحب البرهان منها ثلاثة :

الأول : أن المصلحة المعتبرة هي التي لها أصل معين ، وأما المرسلات وغيرها من المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها ؛ ونسب هذا للفاضل حسين من الشافعية وجماعة من المتكلمين .

والثاني : أن المصلحة يعمل بها ولو لم يكن لها أصل معين ، ولكن بشرط مشابقتها للمصالح المتفق عليها أو المنصوص عليها ؛ ونسب لإمامه الشافعي وجمهور الحنفية .

والثالث : أن المصلحة يعمل بها مجردة عن اشتراط المشابهة ، قربت من موارد النصوص أو بعدت ، بشرط عدم مصادمتها للنص أو الإجماع ؛ ونسب للإمام مالك رضي الله عنه .

وهناك مذهب رابع خلاصته أن المصالح يعمل بها مطلقاً ، مرسلات أو غير مرسلات ؛ ويعني بها التي عارضت نصاً أو إجماعاً متى كانت راجحة ؛ لكن في صنف

من الأحكام ، المعاملات وما شابهها ، أما العبادات والمقصدات فلا وزن للمصلحة فيها . وهو رأى نجم الدين الطوفي الحنبلي وجماعة من العلماء لم يصرحوا به قولاً ولكن فتوهم تؤيد ذلك عملاً .

استدل القاضى ومن معه :

أولاً : بأن الكتاب والسنة متلقيان بالقبول ، والإجماع ملتحق بهما ، والقياس المستند الى واحد من هذه له أصل متفق عليه ؛ وأما الاستدلال (يعنى به المصلحة المرسلة) فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة ، وليس يدل لعينه دلالة من عقل ، وانتفاء الدليل على العمل به دليل انتفاء العمل به .

وثانياً : بأن المعانى إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع ، وإذا لم يشترط استنادها الى الأصول لم تنضبط واتسع الأمر ورجع الشرع الى اتباع وجوه الرأى واقتفاء حكمة الحكماء ، وهذا يؤول الى إبطال الشريعة ، لأن كل واحد يفعل ما يراه ، وهو مختلف باختلاف الزمان والمكان .

ويرد على هؤلاء أن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة وإن لم تستند الى أصل معين ؛ فدعوى قيام الدليل على انتفاء العمل بها بناء على عدم الدليل الدال على اعتبارها مجرد كلام لا يسنده برهان . وأما مسألة الضبط التى قالوها فاحتياط يسلم لهم لو كان له ركن يعتمد عليه ؛ أما وإنه أمر مخترع لم ينقل لنا عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا علينا حرج فى رده ؛ فإن من تتبع أحوال الصحابة الذين هم القدوة فى كل شيء بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم ير لواحد منهم فى مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى ثم بناء الواقعة عليه ، ولكنهم يخوضون فى وجوه الرأى من غير التفات الى الأصول كانت أو لم تكن .

وأما المذهبان الثانى والثالث : فالأدلة السابقة كافية فى إثباتهما ، وهما يتفقان فى اعتبار المصالح المرسلة ، ولكنهما يفترقان فى اشتراط الشبه بالمصالح المنصوصة أو المتفق عليها وعدمه ، كما صوره إمام الحرمين ، واختار الاشتراط ؛ وعماده فى هذا التقييد أن فتح الباب مطلقاً يسير بنا الى الخروج عن دائرة الشريعة واتباع وجوه الرأى وانحلال شرع الله الى آراء مختلفة حسب اختلاف الأزمان

والأمكنة . وعبارته ، لو صح التمسك بكل رأى من غير قرب ومدانة لكان العاقل ذو الرأى العالم بوجوه الآيات إذا راجع المفتين فى حادثة فأعلوه أنها ليست منصوصة فى كتاب ولا سنة ولا أصل لها يضاهيها لساغ والحالة هذه أن يعمل العاقل بالأصوب عنده والآليق بطرق الاستصلاح ؛ وهذا مركب صعب لا يجترىء عليه متدين ، ومساقفه ردت الأمر الى عقول العقلاء وأحكام الحكماء ، ونحن على قطع نعلم أن الأمر بخلاف ذلك ، اهـ . ثم تحامل على الإمام مالك رضى الله عنه . وبمجموع كلامه يصور مذهب الإمام مالك بأنه يعمل بالمصلحة إذا لم يصادمها نص أو إجماع قربت من موارد النصوص أو بعدت .

ولست الآن بصدد القطع بصحة النقل وواقفته للواقع أولاً ، ولكننى أريد أن أقف على حقيقة الفرق بين المذهبين : ما نسبته لإمامه ، وما نسبته لمالك رضى الله عنهما .

إنه لم يحدد هذا الشبه ولا ندرى مراده منه : أريد شبهها فى ذات المصلحة أو فى نوعها أو فى جنسها والأجناس متعددة ؟ . فإن أراد المشابهة الذاتية على معنى أن المصلحة يكون لها نظير خاص مما نص عليه أو أجمع عليه ، رجع إلى رأى القاضى ومن معه ولم يكن بينهما فرق إلا فى العبارة فقط ؛ وإن أراد المشابهة النوعية أو الجنسية فما نسبته للإمام مالك لا يخرج عن هذا ، لأن المصلحة التى لا يعارضها نص ولا إجماع لا تعدم نوعاً أو جنساً قريباً أو بعيداً مما نص أو أجمع عليه منها . ويبقى الفرق الذى لا ينكر من جهة التوسع أو التضييق . فالإمام مالك توسع فيها وغيره لم يفعل ذلك ، فإن ادعى مدع أنه أفتى بمصلحة تدم أصلاً شرعياً أو قاعدة متفقاً عليها فتعفن فى انتظار ما يبرزه لنا من تلك الفتاوى . ولو فرض وجود مصلحة كذلك فلا تردد فى ردها والحكم على صاحبها بالخطأ ؛ ولم نسمع بأن أحداً من المسلمين ادعى لنفسه العصمة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة : أن تفويض القول بالمصالح إلى المجتهدين يوقفنا عند حد الاطمئنان فإن المجتهد بعنوان أنه يجتهد فى الشريعة ، لا يذهب الى شيء يخالف الشريعة عمداً .

وأما قوله لو صح التمسك بكل رأى الخ ، فلا يلزم الإمام . الكا رضى الله عنه ، بل نحن نضم قطعنا إلى قطعه بأن الأمر بخلاف ذلك . وهل يقول أحد إن العاقل إذا راجع المفتين في ذلك وأعلوه أنه لا يوجد الحكم في كتاب ولا سنة الخ أنه يسوغ له العمل برأيه وإن خالف الشريعة ؟

ولعل هذه موجة تعصية ، أو عاصفة مذهبية من صاحب البرهان ، والكمال لله وحده .

وأما رأى الرابع ، فلم أر عالماً أعلن هذا الرأى في صراحة غير نجم الدين الطوفي الحنبلى المتوفى سنة ٧١٦ هـ وفيه ألف رسالة ، ولكنه ركب متن الغلو في بعض المواقف حتى أجهأ ذلك إلى الاستدلال أحياناً بما لا يسلم له أو بما لا يفيد فيقول بصدد تقديم المصلحة على الإجماع : إن منكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهى إذا محل وفاق ، والإجماع محل خلاف ، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من المختلف فيه ؛ وبصدد تقديمها على النصوص : النصوص مختلفة متعارضة ، فهى سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً ، ورعاية المصلحة أمر متفق فى نفسه لا يختلف فيه ، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً ، فكان اتباعه أولى . إلى غير ذلك مما يعد عن سنن الاستدلال .

ولقد رأينا فى هذا العصر من يرد على الطوفي هذا بكلام من هذا القبيل ، حملة عليه التعصب وما وضعه فى عنقه من أغلال التقليد . وكل مقاله يدور حول طعن بالإلحاد ، ونقل لعبارات الطعن فى الخلق والدين عن أصحاب التراجم فى صاحب رسالة المصالح ؛ ثم رد إجمالى بدون ذكر للأسباب . وكأنه يريد هدم الشئ من أساسه ، ولسان حاله يقول : إن إلحاده وفر علينا الوقت من ضياعه فى تنفيذ رأيه .

وأنت خير بأن هذا ليس طريقاً صحيحاً لمناقشة الآراء والحكم عليها بالمصلحة والفساد ، ولم يسلكه أحد ممن يعتد برأيهم ، ولو كان لسهل علينا رد شبه المخالفين لنا فى الدين ، بل لساغ لنا أن تصدر الأطفال والدوام للدفاع عن الدين حيث يخف الرد وقصر على تلك العبارة . كافر لا يلتفت إلى كلامه ، - لو كان لما عني

القرآن بكشف شبهات الكفار والمنافقين ، ولما أجهد الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه في الحجاج والمناظرة معهم .

وإذا أردنا أن نحكم على هذا الرأي حكما صحيحا بالقبول أو الرفض ، وجب علينا أن نعرض لمسألة أخرى هي كالأساس لما نحن فيه ، وهي : هل نظر الشارع للمعاملات ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ وهو موضوع البحث الآتي .

البحث الرابع

من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منّا أولاً وآخراً الامتثال ولا دخل لاعتبار المصالح فيها ؛ فإن وجد شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعديّة ولا قياس . دلنا على ذلك الاستقراء أولاً ؛ وثانياً أن العبادات حق الشارع خاص به ، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته ، فيأتي به العبد على ما رسم له . ألا ترى أن الخادم لا يعد مطيعاً لمخدومه إلا إذا امتثل ما رسمه له وفعل ما يعلم أنه يرضيه ؟ فكذلك ههنا ؛ ولهذا لما تعبدت الفلاسفة بعقولهم ورفضوا الشرائع ، أسخطوا الله عز وجل ، وضلوا وأضلوا .

وأما المعاملات فنظر الشارع إليها أولاً من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها . دل على ذلك أمور :

أولاً : الاستقراء ؛ فإننا وجدنا أحكامها تحفظ عليهم مصالحهم ، وتدور معها حيثما دارت ، فنرى الشيء الواحد يحرم في حال ويباح في حال أخرى تبعاً لذلك ، كالدرهم بالدرهم إلى أجل ؛ يتمتع في المبايعة ويجوز في القرض ؛ ويبيع الرطب باليابس ؛ يتمتع حيث يكون مجرد غرر وربما من غير مصلحة ، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة كما في العرايا ، توسعة على الخلق ، ورفع الضرر والخرج عن المعرى إذا تردد المعرى داخل بستانه ونخله ، فكان منع ذلك مؤدياً إلى أن لا يعرى أحد أحداً نخله ، وما شابه ذلك .

وثانياً : أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع ، عكس العبادات ؛ وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملاتنا في رادى المصالح ، ولا نحمد على المنصوص الذي ربما ورد لمصلحة

خاصة وبطائفة خاصة وبأقليم خاص وفي زمن خاص . وحاش لشريعة الخلود أن تلزم الناس بهذا الإصر والأغلال التي صرحت في غير موضع بأنه رفع عنهم .

وثالثا : أن أرباب العقل في زمن الفترات قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات ، قلما جاءت الشريعة أقدرت منها الشيء الكثير ، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد ، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات . وأما عباداتهم فضلت فيها عقولهم ، ولهذا هدمت الشريعة غالبها ، إلا ما نقل لهم من شريعة الخليل عليه السلام .

بعد اتفاق العلماء على هذا القدر ، اختلفت أنظارهم في أمر وراء هذا ، هو اعتبار التعبد فيها أولا ، . فمنهم من يخرج بها عن التعبد ويجعل الميزان الصحيح هو المصالح فقط ، بيد أنه لا يدعى خروجها عن التشريع ، بل يعترف أنه ما مض فيها ولكن من هذا الطريق حسبا أرشدنا الشارع إجمالا وتفصيلا . ويرى فريق آخر أن التعبد له نصيب في هذا النوع لا يليق بالمكف لإهداره ، فإذا ظهر التعبد في شيء وجب التسليم به والوقوف مع النصوص .

مثال ذلك : الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول ، فإن التعبد ظاهر فيه وإن فهمت حكمته إجمالا وهي تطهير اللحم من الجراثيم المرضية ، فلا يقال بناء على هذه الحكمة إنه يجوز الذبح في أي موضع آخر يخرج منه الدم متدفقا كما يتدفق من هذا المحل ما دام المقصود وهو التطهير حاصل .

مثال آخر : الفروض المندرة في المواريث ، وعدد الأشهر في العدد الطلاقية والوفوية ؛ هذه الأمور قد فهمت المحكمة فيها إجمالا ، ولكن التفصيل عجزت العقول عن إدراكه ؛ فلا يقال إن المقصود من جعل نصيب الرجل ضعف نصيب الأنثى هو أنه مكاف بالإنفاق على زوجة وأولاد ، وأما هي فلها زوج يتفق عليها ، فإذا كان للرجل مال كثير لا يحتاج معه إلى هذا المال والزوجة لها أولاد ولا مال لهم تعكس المسألة فتأخذ ضعف الرجل . كما لا يقال إن المقصود من العدة الوقوف على براءة الرحم ، فلا داعي للانتظار هذا الزمن الطويل إذا تيقنا بالبراءة . استند هذا الفريق في مدعاه ، وهو أن المعاملات ملاحظ فيها التعبد ، إلى أمور منها :

أولاً : أن معنى التكليف ، وهو الاقتضاء أو التخيير ، لازم للتكليف من حيث هو مكلف ، عرف المافى الذى لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه ، بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم له من هذه الحيثية ، لأن عليه الانقياد ، ولا يخلص من التكليف إلا بالامتناع ؛ بخلاف تحقق المصلحة وتحصيلها فغير لازم ، بل نفس معرفة المصلحة فى التكليف غير لازمة ، فضلاً عن قصدتها ؛ وإذا كان كذلك فالتعبد لازم فى كل تعامل شرعى لاخيرة فيه ، وهو المطلوب .

وثانياً : أما إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فى شرع الحكم ، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثم حكمة أخرى ومصطفة ثانية وثالثة ورابعة الخ . وغابتنا أننا فهمنا مصلحة دينية تصلح أن تستقل بشرعية الحكم ، فاعتبرناها بحكم الإذن الشرعى ؛ أما قصر الحكمة على هذه فلا سبيل إليه . فبقى بعد ذلك إمكان حكمة أخرى شرع لها الحكم ، فصرنا من تلك الجهة واقفين مع التعبد ، لأننا لم نقطع بمقولة المعنى مستقلاً .

وثالثاً : أنه يصح تعليل امتثال الحكم بأنه ورد الشرع به ، أمراً أو نهياً ، كما يصح بنفس العلة . فلذا سئل الحاكم : لم لا تحكم وأنت غضبان ؟ وأجاب بأن نهيت من ذلك ، أو بأن الغضب يشوش عقل وهو مظنة عدم التثبت فى الحكم ، كان نصيباً فى الجوابين ، مع أن الأول تعبدى محض ؛ وإذا جاز اجتماعها وعدم توافيقها جاز القصد إلى التعبد ، وذلك يدل على أن هناك تعبدًا .

ورابعاً : أن من المصالح ما يمكننا الوقوف عليها بالمسالك المعروفة ، النص والإجماع والمناسبة ، الخ ، وهذه التى نعنى بها الحكم بناء على أنه شرع لأجله ، ومنها ما لا يمكن الوقوف عليه إلا بالنص ، ككون الاستغفار سبباً للتغيب والسعة فى قوله تعالى : استغفروا ربكم إنه كان غفاراً ، يرسل السماء عليكم مدراراً ، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً . . ومثل هذا لا يمكننا التعبدية بها بل يلزمنا الوقوف عندها ، وليس للتعبد معنى إلا هذا الوقوف من غير زيادة ولا نقصان .

مناقشة هذا الرأي وأدلة

قبل مناقشة هذه الأدلة يحسن بنا أن نقدم مقدمة يسيرة نبين فيها معنى التعبد
فنقول : التعبد له معنيان :

الأول : مالا يفعل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالاً ؛ وهذا
يمنع التعدية والقياس .

والثاني : أعم من الأول ، وهو ما يكون لله فيه حق ، إذا قصد به المكلف بالفعل
أثيب عليه ، ويستحق العقاب على تركه . وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من
الشارع أمراً كان أو نهياً ، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعدية .

ومن هذا يظهر أن التعبد المختلف في وجوده في المعاملات ، هو التعبد بالمعنى
الثاني لا الأول ، لاتفاق المتخالفين على صحة القياس فيها ؛ فلو حمل عليه لتناقض
مذهبهم ؛ وهذا الاختلاف لا يظهر أثره إلا في جواز ترك مقتضى النص إذا عارضته
المصلحة أو عدم جوازه ؛ فمن ادعى وجود التعبد فيها منع الترك عند المعارضة ،
ومن نفي ذلك جوز الترك .

إذا تمهد هذا نقول : كلام المستدل صريح في أن الأصل في تشريع المعاملات
والمنصود منها أولاً وبالذات : هو تحصيل مصالح الناس ، وأن اعتبار التعبد فيها جاء
من ناحية ورود النص بها . ومتضمني هذا أن تكون الأولى راجحة ، والثانية
مراجعة .

وحينئذ نقول له : إذا فرض أن اعتبار التعبد في نص ، ما يؤدي إلى ضياع
المصلحة المقصودة منه كما إذا كان النص وارداً لمصلحة خاصة ثم تغير الزمن وأصبح
هذا الحكم غير محقق لما قصد به ، أنعتبر التعبد الذي هو مرجوح فتوقف عند
النص ، أم تعتبر تحصيل المصلحة الذي هو المقصود فنعمل بها ؟ فإن المختار الأول
ناقض قوله إن الأصل في تشريع المعاملات هو تحصيل المصالح ، وكان اعترافاً منه
بأن الأصل فيها هو التعبد ، وكون المصالح مقصودة فيها لا أثر له ، فتساوى
العبادات والمعاملات .

وإن اختار الثاني فقد وافق الفريق الآخر وسلم له أصله الذي أتى به وهو ترجيح المصلحة إذا عارضت النص الجزئي ، لأن المخالف لا ينافي في أن الحكم المنصوص عليه واجب العمل به مادام محصلا لمصلحته ، ولا يلجأ إلى تغييره بحكم آخر محصل للمصلحة إلا إذا أصبح الحكم الأول غير محصل لها . وليس معنى قوله إن المصلحة ترجع على النص إذا عارضته أنه يعتبر مطلق المصلحة في مقابلة النص ولو لم يكن إليها حاجة حتى يخرج بتشريع المعاملات إلى اتباع الآراء وموافقة الرغبات . على أن محل قوله هذا إنما هو النصوص التي تتغير مصالحها ، وأما النصوص التي لا تتغير مصالحها كنصوص حل البيع والإجارة والرهن وحرمة الربا والغصب مثلا ، فلا عبرة بالمصلحة المظنونة في مقابلتها ، كما سيأتي شرح ذلك في البحث الآتي . وأما المقدرات والأحكام التي ظاهرها التعبد كمسألة الفروض في الموارث ومقادير الزكاة والعدد في العدد وموضع الذبح وما شأ كل ذلك فبعيد عن محل النزاع أيضا .

إذا وضع ذلك عرفت ما في الأدلة السابقة من ضعف ظاهر ، وأنها لا تصلح لتمسك بها في مقام احتجاج .

أما الدليل الرابع ، فبعيد عن محل النزاع ؛ لأن التعبد فيه يمنع التعبدية ، ولأن ما مثل به ليس من المعاملات التي الكلام فيها .

وأما الدليل الثالث ، فلأن صحة التعليل بكل من الأمرين لا ينتج ما أراد المستدل من الوقوف عند المنصوص مطلقا ، وإن أصبح غير محصل للمصلحة التي قصدت من تشريعه . كيف وقد اعترف بأن مراعاة المصلحة هو الراجح في تشريعها ؟ وليس معنى التعبد كون الشيء مأمورا به فقط ، وإلا لكان العدل بالمصلحة تعبديا ؛ لأن الغائل بها يقول إن الشارع أمرنا بتحصيلها وأذن لنا في فعل أسبابها ؛ وصاحب الدليل لا يعترف بهذا .

وأما الدليل الثاني ، فلأن احتمال وجود حكمة أخرى غير ما وقف عليها المجتهد لا يمنع من إدارة الحكم إثباتا ونفيا على ما ظهرت له ، لأنه ما كلف إلا بما أداه إليه اجتهاده ، ولم يطلب منه القطع في الاجتهاد بل غلبة الظن كافية ؛ ولو كان مجرد الاحتمال مانعا لما صح لمجتهد أن يعمل باجتهاد أصلا ؛ لأن احتمال

خطأ اجتهد به وصواب غيره قائم في كل وقت ، ولما صح قياس بعملة مستبعدة أصلاً ، لاحتمال أن الدلة غير ما ظهرت . فإن قيل : إن القياس وجد فيه الإذن ، وأما العمل بالمصلحة إذا خالفت النص فلم يوجد فيها ذلك الإذن ، فوجب الوقوف عند المنصوص مختلفاً .

والجواب : أن الإذن موجود في الثاني مثل الأول بالأدلة السابقة . على أن عمل الصحابة بذلك أكبر دليل على وجود الإذن ، وإذا كان طعننا في هؤلاء الأعلام ، ولا يابق بأحد الإقدام على مثل ذلك .

وأما الدليل الأول ، فبعد أن عرفنا أن الشارع أمر بتحصيل المصالح ، وأذن في فعل كل مصلحة راجحة ، ومنه يكون العبد مكفأ بها ، وتكون لازمة له من حيث هو مكلف ، فإذا أقر بها كان امتثالاً لأمر الشارع لا فرق في ذلك بيننا وبين غيرنا فما نص عليه من المأمورات - لا يظهر لإيراده وجه . وثقة أعم .

إذا كان موضوع الخلاف الأول هو جواز العمل بالمصلحة في مقابلة النص أو الإجماع أو عدم جوازه ، فلا ندعى للجوز وجود نص خاص صريح من القرآن أو السنة يدل على ذلك ؛ كما لا ندعى وجود نص كذلك يدل على نفي اعتبار التعبد في المعاملات الذي هو معنى الخلاف ؛ فمن أراد تأييد رأيه من المتأخرين فعليه بعمل الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم ، أو على الأقل عليه أن يثبت ذلك في عمل الأئمة أصحاب المذاهب المتقدمة .

ولعل المانع من اعتبار المصلحة في مقابلة النصوص لما لم يجد له مستنداً في عمل هؤلاء ، جاء إلى شيء آخر متوهماً فيه التأييد لرأيه ، وهو اعتبار الشارع بالتعبد في المعاملات ؛ ثم أخذ يستدل على هذا الأصل بما سمعت ، فإذا اعترض عليه بفتوى صحابي أو عمل خليفة منهم ، سلك طريق التأويل البعيد المتكف كى يجد لنفسه مخلصاً من هذا الاعتراض ، حتى إذا ظهر عليه العجز والنقص صار يردد هذه الكلمات : رأى صحابي فلا يعمل به في مقابلة النص ، أو لا عبرة بالرأي في مقابلة النصوص ، أو فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ، وما شاكل ذلك .

ولكن الواقع الذى لا ينكر أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا بالمصاححة فى أبواب المعاملات وما يتعلق بالنظام الاجتماعى ، وإن كانت فى مقابلة النصوص ، واشتهر ذلك عنهم فى وقائع كثيرة ، وهم فى ذلك لم يكونوا جناساً على الشريعة ، كيف وهم الذين أقامهم الله حراساً عليها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتبعهم فى ذلك التابعون وتابعوهم ، ثم الائمة من ورائهم ؟

أما غيرهما من العبادات والمقدرات فلم يتركوا فيها مقتضى النصوص وإن وجدوا المعنى الذى من أجله شرع الحكم قد تغير . ولا أدل على ذلك مما نهىنا عليه فى تعليقات الصحابة عند قول ابن الخطاب رضى الله عنه عند استلام الركن : « أما والله إنى أعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك وأنا أستلمك ، فاستلمه » . وقوله : « ما لنا ولرمل إنما رأينا به المشركين ، وقد أهلكهم الله » . ثم قال : « شئ صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نحب أن نتركه ، ثم رمل » .

فإن قيل : إن ما وقع من ذلك لم يصح النص فيه عند الصحابي ولا الإمام ، أو صحح ولكنه رآه غير حتم ، أو كان حتماً ولكن المخالفة راجعة الى وصف منك : قلنا : مجرد احتمالات ممكنة ، وليس كل ما ورد من هذا النوع يمكن تخريجه على هذه الوجوه . وتلك الدعوى لا تسلم إلا إذا صحبها استقرار وحصر لذلك ، وهو لم يوجد بعد . على أن هؤلاء المصنفين قد اعترفوا بالعمل بها إذا كانت ضرورية . فإن أجابوا بأن الترك لم يكن لمجرد المصلحة بل للنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها ، وأما غيرها من المصالح الحاجية فلم يتم دليل عليها كذلك ، رددناه بأن الأدلة قامت على اعتبار المصلحة من غير تفرقة بين ضرورية وحاجية ، فقصر الجواز على نوع دون نوع لا دليل عليه ، مع أن المصالح التى عمل السلف بها فى مقابلة النصوص لم تبلغ رتبة الضرورة ، وأن العمل بالمصلحة فى مقابلة النص ليس تركاً للنص بالرأى فى الواقع ، وإنما هو ترك للنص بالنص بل بالنصوص الكثيرة ، وقد يكون النص الأول ظاهراً كخبر الآحاد فيرجع الى محل الوفاق . وغاية الأمر أن تحديد نفس المصلحة التى يعمل بها فى كل موضع ، يحتاج الى ملكة فقهية ناضجة وإطلاع واسع على مسالك الشريعة : وليس فى مقهور كل من ادعى الفقه الوصول الى ذلك .

فأولى للمخالف أن يسلم أصل العمل بالمصلحة ، ثم بعد ذلك له أن ينازع في كون مصلحة بخصوصها في محل مخصوص تقوى على الممارسة أولا . وبعبارة أخرى : يسلم أصل الدلالة والاعتبار ، وينازع في التطبيق في الجزئيات ، والامر في ذلك مفوض لرأى المجتهد .

هذا وقد قرر العلماء أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ، واشتهرت هذه القضية بينهم حتى غدت من المسلمات عند الفقهاء جميعا . وقد قال السيوطي في الأشباه والنظائر : « الحاجة عامة » أو خاصة تنزل منزلة الضرورة ، وغيره اشترط فيها العموم . الى هنا ظهر ضعف هذه الأدلة ، وتبعه ضعف الرأي الذي أقيمت عليه ، ويتجلى هذا الضعف واضحا بعد ما اشرح الأثر الناجم عن التمسك به واعتباره في جميع المعاملات .

أثر مراعاة هذا الأصل في معاملات الناس

من يتنبع عمل الفقهاء المتأخرين على اختلاف مذاهبهم ، يجدهم قد تغالوا في الاقيسة البعيدة حتى منعوا من المعاملات الشيء الكثير ، فحكموا بالتحريم بمجرد الشبه بناء على مراعاتهم هذا الأصل . تعبدوا بالتحريم ، وكان الأولى لهم وللأمة التي شرعوا لها أن يذهبوا الى التحليل ، فيدفعوا هن الأمة الحرج ، ويفسحوا لها مجال الرقي والتقدم ومسايرة الزمن .

ولإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم له تصرفات من حيث إمامته الكبرى وخلافته العظمى ، وتصرفات من حيث الفتوى والتبليغ ، فلأى شيء حمل هؤلاء جميع أوامره على الفتوى والتبليغ ، ولم يحملوا ما تعلق بالمعاملات منها على الإرشاد والسياسة ، حسبما يقتضيه مقام كل أمر ونهى ، وبحسب مقتضيات الأحوال ، فتكون أحكاما مصلحية سياسية صادرة من حيث ماله من الإمامة والخلافة ، مربوطة بمصالح تتغير بتغيرها ، أو مربوطة بأهداف كذلك ، ولا تكون ضربة لازب لاتغير واجبة العمل ولو تغيرت الأحوال ، ولو جابت ضررا ودفعت مصلحة . والدين يسر لا تعسير فيه ١ .

وقد أوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا وأبا موسى الأشعري بقوله : « يسرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا » . وليس سحيل التعسر في الدين

والورع محصوراً في تضيق الدين، بل سبيل التحري هو أن يصيب روح التشريع المبني على حفظ ناموس الأمة وشرفها واغترابها بشرعها، وكونه موافقاً لمصالحها، ولا يكون حجر عثرة في سبيل رقيها، ولم يجعل الله شريعة من الشرائع منافية لناموس الاجتماع ولا قيدياً لتميلاً في أرجل من يريد النهوض من الادم، بل جميع الشرائع جاءت محافظة على رقي المجتمع الإنساني، ولا سيما هذه الشريعة العامة الأبدية.

وقد كان العلماء المتقدمون لا يفتنون في منع مسألة حتى ينظروا إلى حاجة الناس إليها، فإن رأوا مساس الحاجة إليها أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا وما ضيقوا. وفي قواعد الفقه: «المشقة تجلب التيسير»، «إذا ضاق الأمر اتسع»؛ فما الذي حمل المتأخرين على مخالفة هذه الطريقة، وجودهم على المقول لهم عن أئمتهم الذي أفقوا به بتأثير مصالح زمنهم ومراعاة لأعرافهم؟ وما الذي حدا بهم إلى هذا الموقف الذي ضيق على الناس؟

إن هذا التضيق كان سبباً في أن المتمسكين بمذاهبهم تقل معاملاتهم ويضيق ما لهم، وكل من اتسعت متاجره فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدمها، وإما أن ينيذ التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاته وهي الطامة الكبرى، أو يدخل باب الحيل الذي شوه وجه الشريعة وكاد يقضي على البقية الباقية منها، لما رسم لهم هؤلاء الفقهاء طرقه ووسعوا دائرته حتى عم جميع الأبواب بعد أن كان يقصد للتخاص من تفنن الناس في الإيمان عند الأئمة رضي الله عنهم. ولو وسعوا على الناس لكان خيراً من أن يحملوهم على هذا المركب الحشن. لو وسعوا عليهم كما وسعوا على أنفسهم بالأخذ بالرخص حتى قرروا «أن للفقهاء أن يأخذ بالقول الضعيف في حق نفسه ولا يجوز له الإفتاء به»، فصاروا بذلك مضرب الأمثال بين الناس؛ بل توسع بعضهم وجعل يفتي به لنفسه وصديقه. من ذلك ما حكى أبو الوليد الباجي^(١) عن بعض أهل زمانه ممن نصب نفسه للفتوى أنه كان يقول «إن الذي لصدقي على إذا وقعت له حكومة أو فتيا، أن أفتيه بالرواية التي توافقه».

(١) إعلام الموقعين - ٣ ص ٤٤٣

إن هذا التضييق ما جاء إلا من الأقيسة المتكلفة تبعاً لهذا الأصل ، وإلا فالنصوص الشرعية المانعة من أنواع من المعاملات قليلة جداً بالنسبة لما فرعه الفقهاء تبعاً لهذا الأصل . ومن تأمل هذه النصوص على قلتها وجدها جاءت على وفق المصالح وضد المفاسد ؛ لأن الشريعة هدى ورحمة ، وأبدية وعامة ، ولا يتصور فيها أن توحد في وجه الأمة أبواب رقيها .

لقد أجمل القرآن أحكام المعاملات ، فاكتمى في قانونها بالنص على إباحة ما يقتضيه تبادل الحاجات ودفع الضرورات ، فأحل البيع والإجارة والرهن وغيرها من عقود المعاملات ، وأشار إلى الأساس الذي ينبغى أن تبنى عليه تلك المبادلات وهو التراضي . يأبى الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم . . . الآية . وكذلك أحاديث المعاملات قليلة بالنسبة إلى غيرها . ولأجل هذا قال ابن العربي في تفسير الآية السابقة مانصه : « المسألة الأولى : هذه الآية من قواعد المعاملات وأساس المعاوضات التي تبنى عليها ، وهي أربعة : هذه الآية ، وقوله تعالى « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وأحاديث الغرر ، واعتبار المقاصد في الشريعة ، اهـ .

ومن تتبع النصوص الواردة في هذا الباب وجدها جاءت على هيئة قواعد عامة ، كوجوب العدل في الأحكام ، والمساواة في الحقوق ، وتحريم البغي والاعتداء ، والغش والخيانة . وحددت حدوداً لبعض الجرائم ، ووضعت قاعدة الشورى . وبعد هذا كله فوض الشارع الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام يقررون بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب الزمان واختلاف الأحوال .

والخلاصة : أن مراعاة الفقهاء المتأخرين لهذا الأصل ترتب عليه الأمور الآتية :

أولاً : مخالفة مقصود الشارع من شرعية المعاملات .

وثانياً : مخالفة سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في طريقتهم .

وثالثاً : مخالفة أئمتهم الذين نسبوا ما فرعوه إليهم على أنه مذهب لهم .

خالفهم في تقليدهم في كل شيء مع نهى الأئمة عن ذلك ، وفي التمسك بما فرعه
الأئمة وجعله شرعاً دائماً لكل الأزمان والحالات ، مع جواز كونه لمصلحة
خاصة ، أو عرف خاص .

ورابعاً : إقفال باب اتقي للأمة الإسلامية بسبب هذا القيد والمنع من
المعاملات المتجددة التي تلاءم الزمن وتطوراته .

وخامساً : التسبب في نبد كثير من المسلمين لأحكام المعاملات في الشريعة
لما وقفت سداً منيعاً لا يتحرك أمامهم ، إما بتركها والعمل بما يدور بين الناس
من معاملات غير إسلامية ، أو بالتحايل على المحافظة على صورة الشريعة وترك
المقصود منها ، بفتح باب الحيل الواسع الذي كان سبباً في التخلص من أجل الأحكام
عبادات ومعاملات .

وسادساً : خلق الطغون على الشريعة من ناحية الفقه والمعاملات التي وجهها
أعداء الدين . ومن يطالع كلام المستشرقين في تقدم الشريعة بحده محصوراً في هذه
الدائرة لا يعدوها إلى غيرها .

وقد ظهر هذا التحق في تحريم أشياء بأدنى الشبهات ، كما روى أن الإمام
السنوسي المغربي ^(١) أفتى بتحريم القهوة معللاً ذلك بعطل ، منها الإسكار وهو غير
موجود ، ومنها ضررها بالبدن وضررها لا يصل إلى حد الحرمة كما هو مشاهد ،
وكونها لم تكن في الصدر الأول ، وهذا لا يوجب تحريماً ، وإلا لرددنا على الزمن
كل جديد مدعين أنه لم يكن في عصر السلف .

هذه هي الآثار السيئة التي لحقت الشريعة من جراء استعمال هذا الأصل
في المعاملات ؛ فإذا انضم إلى ذلك ضعف أدلته السابقة أفتج أن الممول عليه
في معاملاتنا أولاً وآخراً هو مصالح الناس كما فهمه سلف الأمة وعملوا به .

وبعد ، فن المشاهد المعلوم أن المصالح تتغير بتغير الأزمان ، وتتجدد بتجدد
الأحوال ، فيلزم ذلك لأحالة تبدل الأحكام تبعاً لتبدل المصالح التي شرعت لها ،
وانجر الحديث إلى بسط الكلام في هذا الموضوع .

(١) الفكر السامي ج ٤ ص ٣١٢

البحث الخامس

في تبدل الأحكام بتبدل المصالح

هذه القضية مؤيدة بالبراهين الكثيرة ، مؤيدة بالسنة قولاً وعملاً وتقريراً ، وبالأثار وبالإجماع . وقبل ذكر الأدلة نقدم مقدمة مقتبسة من طريقة الشارع في التشريع ، تأخذ منها دليلاً عملياً قوياً على صحة هذه القضية قل أن يُتفطن له ، فأقول :

من الأمور المسلمة عند كل مسلم ثبوت النسخ والتدرج في التشريع ونزول الأحكام تبعاً للحوادث والمناسبات . وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعاً لتغير المصالح .

أما النسخ ، فإن الحكم المنسوخ جاء في حالة خاصة ولمصلحة خاصة ، فلما تبدلت تبدل الحكم .

وأما التدرج في التشريع ، فقد يكون الحكم المراد للشارع في وقت ما شديداً لا يحصل الغرض المتصود منه لما يترتب على تشريعه في هذا الوقت من نفرة الناس من الدخول في الإسلام ، فيبدأ ذلك بحكم مخير ، فإذا ما لقي منهم قبولا وعملوا به ثم تقدم الزمن وشعر الناس من أنفسهم بالحاجة إلى غيره بعد ما ظهرت مفسدات التخير أو عدم تحصيله للمصالح وتبئات النفوس للحكم الجديد ، جاء وحى السماء بالامر الحتم . حصل ذلك في كثير من الأحكام ، كتحريم الخمر ، وشرعية القتال وغيرهما .

وفي هذا تقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها : « لو نزل أول ما نزل لا تشربوا الخمر ، لمتألوا لا ندع شربها أبداً ، ولو نزل لا تزنوا أولاً لمتألوا لا ندع الزنا أبداً . » ولكن الشارع الحكيم أخذ الناس بالرفق والأناة متقللاً بهم من حال إلى آخرى كالطبيب الماهر يأخذ المريض من دواء إلى آخر حتى يتم له الشفاء .

وأما مجيء الأحكام عند المناسبات وتجدد الحوادث ، فيرشدنا إلى أن التشريع يسير مع المصالح ، وليس كل ما فيه لازماً لا يتغير ، وإلا لجاء مرة واحدة أحكامه مدونة محتومة بختم الدوام وعدم التغير . وهذا إرشاد من الشارع الحكيم لولاة الأمور إلى أن يلاحظوا الأحوال والظروف في أحكامهم وأقضيئهم .

وما موقفهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والزيادة
في حد الخمر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمن الصناعات — بعد أن كانت
في عهد النبوة على غير ذلك — إلا من هذا الوادي .

وقد قال ابن عباس رضي الله عنه في آية (١) « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم » الآية : « إن هذه الآية يعود العمل بها في آخر
الزمان . وهذا إخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الأحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان
قد اتخذ الحجاب وأرخی الحجاب ، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة
العلية ، وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : إنا بأرض نحن فيها محتاجون
لهذا ، فقال له : « لا آمرك ولا أنهاك » قال القرافي (٢) « ومعناه أنت أعلم بحالك ، هل
أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا ، أو غير محتاج فيكون قبيحا . فدل ذلك من عمر
وغيره على أن أحوال الأئمة وولاية الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأصوار
والظروف والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن
قديمًا ، وربما وجبت في بعض الأحوال » اهـ .

وروى عبد الرزاق عن (٣) سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار قال : سمعت
ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجيبة إن
رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى . فكأنما أيقظني . فكان يبتاع ويقول :
ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون وتابعوهم وسلكوا هذا المسلك ،
فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفتوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : إن نهى
الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك
ردوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجته والأخ لأخيه مع تجويز من قبلهم قبول
الشهادة منهم . وفي هذا يقول الزهري رضي الله عنه « لم يكن يتهم سلف الأمة

(١) الفکر السامی ج ٤ ص ٢٤١

(٢) الفروق ج ٤ ص ٢٠٣

(٣) المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٣٧٣

وما موقعهم من الطلاق الثلاث والدية واللقطة وتقسيم الغنيمة والزيادة
في حد الخمر ومنعهم خروج النساء الى المساجد وتضمن الصناعات — بعد أن كانت
في عهد النبوة على غير ذلك — إلا من هذا الوادي .

وقد قال ابن عباس رضي الله عنه في آية (١) : « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم
لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ، الآية : » إن هذه الآية يعود العمل بها في آخر
الزمان . وهذا إخبار منه بتبدل الحكم بتبدل الزمان وتغير الأحوال .

ولما قدم عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان
قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب ، واتخذ المراكب النفيسة والثياب الهائلة
العلية ، وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال : إنا بأرض نحن فيها محتاجون
لهذا ، فقال له : « لا أمرك ولا أنهاك ، قال القرافي (٢) ، ومعناه أنت أعلم بحالك ، هل
أنت محتاج الى هذا فيكون حسنا ، أو غير محتاج فيكون قبيحا . فدل ذلك من عمر
وغيره على أن أحوال الأئمة وولاية الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار
والظروف والأحوال ، فلذلك يحتاجون الى تجديد زخارف وسياسات لم تكن
قديمًا ، وربما وجبت في بعض الأحوال ، اهـ .

وروى عبد الرزاق عن (٣) سفيان الثوري عن عبد الله بن دينار قال : سمعت
ابن عمر يقول : كنت أبتاع إن رضيت حتى ابتاع عبد الله بن مطيع نجية إن
رضيها ، فقال : إن الرجل ليرضى ثم يدعى . فكانما أيقظني . فكان يبتاع ويقول :
ها إن أخذت . وقد تقدم .

هذا موقف الصحابة . ثم جاء بعدهم التابعون وتابعوهم وسلكوا هذا المسلك ،
فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك . أفتوا بجواز التسعير مع نهى رسول الله
صلى الله عليه وسلم عنه ، لما وجد المقتضى للتسعير . وقد قال ابن القيم : إن نهى
الرسول صلى الله عليه وسلم عنه لعدم وجود ما يقتضيه ولو كان لفعله . وكذلك
ردوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجته والاخت لاخته مع تجويز من قبلهم قبول
الشهادة منهم . وفي هذا يقول الزهري رضي الله عنه ، لم يكن يتهم سلف الأئمة

(١) الفكر السامي ج ٤ ص ٢٤١

(٢) الفرق ج ٤ ص ٢٠٣

(٣) المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٢٧٣

الصالح في شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده ولا الأخ لأخيه ولا الزوج لامرأته ، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حلت الولاية على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت قرابة ، وصار ذلك من الولد والوالد والأخ والزوج والمرأة ، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان .

وكذلك لم يقبل بعضهم توبة المحارب مطلقا ، سواء أخذ بعد القدرة أو قبلها ، مع تصريح الآية بالقبول قبل القدرة وقبول الصحابة توبته . وفيها يقول عروة رضى الله عنه : لو قبل ذلك منهم اجترؤا عليه وكان فسادا كبيرا . وقد تقدم في مسلكتهم في التعليل .

هذا مع ما روى عنهم من المقالات العامة في ذلك . فقد روى ابن سعد ^(١) في ترجمة شرح الفاضل بسند إلى أبي البختري أنه جاء إلى شرح فقال : ما الذي أحدثت في القضاء ؟ فقال : إن الناس قد أحدثوا فأحدثت . وروى عن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال : وتحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور . قال ^(٢) القرافي : ولم يرد رضى الله عنه نسخ حكم ، بل المجتهد فيه ينتقل به بالاجتهاد لاختلاف الأسباب . وروى عن إياس بن معاوية ^(٣) أنه قال : قيسوا القضاء ما صلح الناس فإذا فسدوا فاستحسنوا . ثم قال : ما وجدت القضاء إلا ما يستحسن الناس .

فهذه كلها تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للصالح تدور معها وتبديل بتبديلها ، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك ، فكان إجماعا على هذا الأصل في عصر الصحابة والتابعين ، رضى الله عنهم .

فإذا يقول المخالف في ذلك كاه ؟ أي دعى خطأهم فيما فعلوا وقالوا ، فيكون قد ارتكب جرما عظيما وطعن في الشريعة من أساسها ، أم يمتزف بصحة هذا ويدعى وجود سبب ألجأه إلى مخالفتهم ، فيكون قد اعترف بما نقول من حيث لا يدري ؟

(١) الطبقات الكبرى ج ٦ ص ٩١ (٢) الفرق ج ٤ ص ١٧٧ .

(٣) أصول الجصاص ج ٢ في باب الاستحسان وإياس هذا كان معاصرا للحسن البصري وتولى قضاء البصرة .

فإن تمسك بالتقليد وأنه متابع للأئمة في إنكاره، جئنا به من أقوال الأئمة وأفعالهم ما يؤيد ذلك المبدأ.

فهذا أبو حنيفة ومالك رضى الله عنهما، قد أفتيا بجواز دفع الزكاة للهاشمي مع ورود الحديث بالمنع، لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه. أفتيا بذلك دفعا للضرر عن هذه الطائفة، وحفظا لها من الفقر.

وقد خالف أبو يوسف ومحمد إمامهما في كثير من الأحكام تبعاً لتغير الأزمنة، كمخالفتهم في تعديل الشهود، وتحقيق الإكراه من غير السلطان؛ لأن العدالة كانت غالبية في زمن أبي حنيفة رضى الله عنه. فاكتمى بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود والقصاص، ولم يرتزكيتهم مستنداً لحديث: المسلمون عدول بعضهم على بعض، فلما فسد الناس في زمن صاحبيه لم يكفيا بذلك وشرطا التزكية لثلاث تضيع الحقوق. وكذلك في زمنه كانت القوة والغلبة للسلطان فقط دون غيره، فقال: إن الإكراه المغير للأحكام لا يكون إلا منه؛ وفي زمنهما لما تغيرت الأحوال وصار في الناس غير السلطان من له قوة وغلبة من أهل الفساد يتحقق منه الإكراه، حكما بتحقيقه من غيره.

وقد قال الإمام مالك رضى الله عنه: «تحدث للناس قضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، قال الزرقاني^(١): «ومراد أن يحدثوا أموراً تمتضى أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر».

وقال رضى الله عنه فيمن له^(٢) ماء وراء أرض دون أرضه فأراد أن يجرى ماءه في أرض جاره: إنه ليس له ذلك. ولم يأخذ بما روى عن عمر رضى الله عنه في قضية محمد بن مسلمة مع الضحاك. وهذه رواية ابن القاسم عنه.

وروى أشهب عنه المنع أيضاً، لكن لا على وجه المخالفة لعمر في أصل الحكم وأنه لا يجوز، بل أفتى بالمنع مستدّاً لذريعة الفساد وتغيير أحوال الناس. فقد كان

١ — شرح الموطأ ٢٥ ص ٥.

(٢) المتن ٦٥ ص ٤٦.

الصلاح في زمن عمر ظاهراً لا يدعى أحد ملك ما ليس له بمجرد إمرار الماء ؛ فلما تغير الحال في زمن مالك وكثرت الدعاوى الباطلة ، منع من ذلك . قال أشهب رواية عن إمامه : « كان يقال يحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من الفجور ، . وأخذ بها من يوثق ، فلو كان معتدلاً في زماننا هذا كاعتداله في زمان عمر ، رأيت أن يقضى له بإجراء مائه في أرضك ، لأنك تشرب به أولاً وآخرها ولا يضرك ؛ ولكن فسد الزمان واستحقوا التهم ، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه جرى هذا الماء ؛ وقد يدعى جارك عليك به دعوى في أرضك ، . وهذه الرواية اختارها ابن كنانة .

وقد قال ابن حزم في الأحكام^(١) : « خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا ، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية ، . خالفهما مع ما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والحاكم في المستدرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « عايكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، ولعل منشأ هذه المخالفة مع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم باتباع سنتهم هو العمل بالمصلحة المتغيرة المشابهة لمسألة إمرار الماء .

هذا طرف منها وسيأتى مزيد لذلك في الكلام على موقف الأئمة من المصلحة ، إن شاء الله .

ومن الغريب أن هؤلاء الفقهاء قد تابعوا أئمتهم في العمل بهذا المبدأ - مبدأ التغير - فأفتوا بأحكام تخالف المروى عن أئمتهم ، بل تخالف النصوص أحياناً ، معللين ذلك بالحاجة واختلاف الزمان وتغير الأحوال .

من هذا تجويز فقهاء الحنفية التسعير عند الحاجة مع ورود النهى ومنع الإمام وصاحبيه منه ؛ وإفتاؤهم بجواز أخذ الأجرة على الإمامة والأذان وتعليم القرآن مع النهى عن كل ذلك . قال النسفي في المصنف عند الكلام في الاستئجار لتعليم القرآن : « ولا بُد أن يختلف الحكم باختلاف الأوقات ، . وروى^(٢) الزيلعي عن فقهاء بلخ ، الأحكام قد تختلف باختلاف الأزمان ، .

(١) ٦٥ ص ٦٧

(٢) تبيين الحقائق ٥٥ ص ١٢٥

وفي كتب المتأخرين ترجيح للقول الضعيف في المذهب على ظاهر الرواية مع اعترافهم بضعف دليله تبعاً لتغير الزمان ووجدانهم أن الوقوف مع ظاهر الرواية يلحق بالناس الضرر، كاختيارهم القول بعدم صحة نكاح المرأة إلا بولي في غير السكف مع أنها رواية ضعيفة، بناء على فساد الزمان، وأنه لا يمكن دفع الشيء بعد وقوعه؛ واختيارهم القول بتحقيق الغصب في العقار والضمان إذا كان وقفاً أو لقيم، صيانة لأموالها عن العبث، مع أن ظاهر الرواية غير ذلك. وكذلك إفتاؤهم بتضمين الأجير المشترك إذا هلك المتاع بسبب يمكن الاحتراز عنه، مع أن الدليل يخالف ذلك، وهذا لتغير الزمان وكثرة الدعاوى الباطلة، حفظاً لأموال الناس من الضياع، بل وجدناهم تركوا الإفتاء بمذهبهم وأفتوا بالمذاهب الأخرى لتغير الزمان، كما أفتوا بمذهب الشافعي بالضمان في إتلاف منافع الوقف واليتم لفساد الزمان، مع اعترافهم بقوة وجه مذهبنا. وكذلك أفتوا بمذهب مالك في التفريق بين زوجة المفقود وزوجها بعد أربع سنوات لتغير الزمان؛ فقد كان الصلاح بادياً والمرأة إذا بقيت من غير بعل طول عمرها لا تحوم حولها الشبهات، وتجد من أهل الخير من ينفق عليها؛ ولكن فسد الزمان فقل الخير وضعف الإيمان. وكذلك قالوا في ممتدة الطهر بمذهب مالك إنها تنقضي عمدتها بسنة من تاريخ الطلاق. قال في البرازية: الفتوى في زماننا على قول مالك، ووجهه تغير الأحوال والأزمان.

والتأخرون من المالكية سلكوا هذا المسلك، ومثلهم الشافعية والحنابلة. وسيأتى في البحث السابع.

ومع ذلك فإن عملهم بهذا المبدأ قد حصر في دائرة محدودة، لأن الأصل الآخر وهو مراعاة التعبد في المعاملات قد طغى عليه ظنا منهم أن المحافظة على الشريعة لا تكون إلا بالوقوف عند المنصوص المنقول لهم عن مشايخهم السابقين. وهذا الظن في غير محله؛ لأنه أنتج عزل الشريعة عن خالق الله، فأصبح الناس في وادٍ والشريعة في وادٍ آخر، أشبه ما تكون بالآثار القديمة التي يحجها الناس من جميع الجهات للوقوف على صنع الأزمنة السالفة.

فالواجب على فقهاء هذا العصر أن يفتحوا أعينهم لهذا الخطر الذي يهددنا، فيعيدوا النظر في أحكام المعاملات التي استنبطها السابقون تحت تأثير ظروف خاصة، مقهورين لسلطان التقليد والعصية المذهبية - ولهم العذر فيما فعلوا -

ثم يقدروا لها أحكامها حسبما تقتضى المصلحة ، ولهم في ذلك سلف صالح : صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم ، ملاحظين ما أحاط بالناس من عرف وعادات ، وما جدّ عندهم من معاملات ، سائئين أهل الذكر منهم ، فهم أدرى بما يجرى في أسواقهم وتجاراتهم . فقد كان الأئمة رضى الله عنهم يفعلون ذلك .

فهذا محمد بن الحسن كان يطوف في الأسواق سائلا متقيا عن أحوال التعامل فيها ؛ كما روى ذلك عن إمامه من قبله . ويقول ابن حبيب من المالكية في مسألة التيسير ^(١) : ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل السوق ويحضر غيرهم استظهارا على صدقهم فيسألهم عن البيع والشراء والأسعار ويسعر بما فيه رضاهم ورضا الإمامة حتى لا يضر بالفريقين . ثم قال : « وأما إذا سئرت عليهم بما فيه إجحاف لهم ولا ربح فيه فإنه يؤدي إلى فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس » اهـ .

وكثيرا ما أخطأ الفقهاء في حكمهم على أشياء بالتحريم ظنا منهم أن فيها غررا أو جهالة ، أو تؤدي إلى النزاع ، وليس فيها شيء من ذلك لتساهل الناس فيها . إن الناس لا بد فاعلون لما جدّ من المعاملات ، شاء الفقهاء أم أبوا ، أحيوا أم كرهوا ؛ وليس في إمكان رجال الدين إدارة الفلك حسب إرادتهم : فأولى بهم أن يبحثوا عن مخارج من الشريعة لهذه الأشياء وفيها متسع لكل حضارة صحيحة ومدنيات جديدة ، حتى يرفرف لهم الشريعة الخفاق على جميع خلق الله . وهذا خير من أن نعيش في عزلة عن العالم وما فيه ، ونخلق المشاكل في كل يوم ، ونستجلب الطعون على شريعتنا في كل حين .

والمسلمون في كل زمن دائما يحبون المذهب الذي يرون فيه أحكاما تحفظ عليهم مصالحهم أكثر من غيره . ولهذا السبب اختارت الدولة العثمانية مذهب أبي حنيفة مذهبا رسميا لها ، يحكم به قضاتها ، ويتعبد به سلاطينها ؛ وقد بما اختارته الدولة العباسية ، لتوسعه في الرأي ومسايرة الزمن ، في نظارهم .

يقول رفاعه بك رافع الظهطاوى ^(٢) : « إن السبب في تخصيص القضاء بمذهب

(١) الباجي ٥ - ١٩ ص

(٢) كتاب مناهج الألباب المصرية ص ٣٨٦

أبي حنيفة رضى الله عنه بعد أن كان يتعدد بتعدد المذاهب هو وجود فروع كثيرة تلائم ولادة الأمور ؛ منها عدم اشتراط أمور كثيرة في المراسيم السلطانية ، والفسحة في اشتراط المعدلة ؛ فيجوز تقليد الإمام غير القرشي المناصب والأعمال . وأصله قصة معاوية ؛ فإن الصحابة تقلدوا منه الولايات . واستدل الشافعية بحديث : « الأئمة من قريش » قال : فهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفى للبلوك وأصلح . ومن الفروع أن من له أرض خراجية عجز عن زراعتها وأداء خراجها فللإمام على مذهب أبي حنيفة أن يؤجرها من غيره ويأخذ من أجرتها الخراج ، سواء رضى صاحبها بذلك أو لم يرض . ومنها أن من عزره ولى الأمر لا يستحقه التعزير فمات في أثناء تعزيره فلا ضمان عند أبي حنيفة على ولى الأمر . قال : وهذه المسألة موافقة لولادة الأمور ولولاها لفسد حالهم . ومنها أن من أحيا أرضا مواتا بإذن ولى الأمر ملكها ، وإن كان بغير إذنه لم يملكها . ومنها إذا احتاج ولى الأمر إلى تقوية الجيش له أن يأخذ من أرباب الأموال ما يكفيه من غير رضاهم على مذهب أبي حنيفة . ثم قال : ففيه مساعدة لولادة الأمور على مشروعاتهم ، اهـ .

وقد قال القرافى ^(١) : « والجود على المنقولات أبدا ضلال في الدين ، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين » .

وقال عز الدين بن عبد السلام في قواعد الأحكام ^(٢) : « كل تصرف تناعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل » .

هذا التبديل ليس نسخا

زعم بعض الناس ممن خالف هذا الرأي وحاربه - وغرضهم التشويش كما هو دأبهم - أن فتح هذا الباب « تبديل الأحكام » يؤدي لا محالة إلى تبديل الشريعة وقلب أوضاعها ، فكأنها عتت للناس مصلحة تركوا لها نصًّا ؛ وهو رفع للأحكام الشرعية فيكون نسخا بالرأى ، والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله

(١) الفروق ١ - ١٧٧

(٢) ٢ - ١٢١

صلى الله عليه وسلم : وقد يصل الامر الى ترك النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان .

والجواب : أن هذه الأحكام المتغيرة ليس فيها شيء من النسخ ، ولا يمكن لمخلوق مهما كانت منزلته أن يدعى ذلك ؛ وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال وتبدل المصالح ؛ فالحكم المبني على المصلحة يدور معها ، وكل مصلحة مستندة الى أصل ، فأصل الحكم موجود ، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته . وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام ثابتة في الشريعة ، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها ، فإذا تغيرت الحالة وتبدلت المصلحة غاير لها الحكم بما يناسبها ، وقد يعود الى الحكم الأول الذي تركه بعد حين إذا دعت اليه المصلحة . وليس هذا شأن النسخ ؛ فإنه رفع الشارع الحكم الأول بحيث لا يبقى له وجود أصلاً ، ولا يجوز للمجتهد أن يرجع اليه بعد ما ثبت عنده نسخه ؛ فالتشابه بينهما إنما هو في ترك الحكم الأول الى الثاني فقط .

قال الشاطبي في موافقاته ^(١) : إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب ، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية ، والتكليف كذلك لم يحتاج في الشرع الى مزيد ، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة الى أصل شرعي يحكم به عليها ، اهـ .

واختلاف الأعراف يتبع اختلاف الحاجات والمصالح . ولنضرب لذلك مثلاً : طلاق الثلاث الذي وردت فيه الأحاديث الصحيحة أنه يقع واحدة واستمر العمل على ذلك عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن أبي بكر وصدر من خلافة عمر رضي الله عنهما ؛ فلما تغيرت النفوس وتتابع الناس في الطلاق رأى ابن الخطاب بثاقب فكره أن يلزمهم به عقوبة وزجراً لهم عن الاسترسال في الطلاق ، كما صرح بذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما . فهذه مخالفة لظاهر الحديث للمصلحة ، وقد تحقق المقصود من ذلك التغيير في زمنه ، ثم تتابع الزمن وعاد الناس الى الاسترسال في الطلاق ولم يعد هذا الزاجر مقيداً ؛ فكيف السبيل إذاً ؟ أنفتق بهذا

(١) ٢٨٥ - ٢٨٠

الإيقاع كما فعل عمر رضي الله عنه وإن لم يحقق المقصود مدعين أن هذا شرع دائم لا يتغير ، ثم تمحل لإنبات مدعانا بأن ما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نسخ ، وأنهم علموا النسخ حين أقدموا على تشريع هذا ، متعللين بأنه لا يليق بأصحاب رسول الله أن يخالفوا الحديث لمجرد الرأي ؟ أم ذود إلى التشريع الأول ونفتى بالوقوع واحدة كما صرحت الأحاديث ، ونضرب صفحا عن دعوى النسخ التي لا يسند لها إلا مجرد تعصب جماعة من الفقهاء لها ، وترك هذا الزاجر الذي أصبح لا يفيد ما فعل لأجله ، ثم نبحت عن زاجر آخر يوقف الناس عن التردى في هذه الممواة التي هي أبغض الحلال إلى الله ، ونفوض تحديده وبيان نوعه إلى أولى الرأي الناضج من العلماء الذين آثام الله حظا وافرا من الفقه والبصر بأحوال الناس وما فيه مصلحتهم ؟ .

مثال آخر : كانت الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على النسيئة لأن التناصر كان بها إذ ذاك ، فلما دثون عمر الدواوين جعل العاقلة على أهل الديوان لا تتقاي التناصر من النسيئة اليهم : فلو وجد تناصر بغير القبيلة والديوان نقل الحكم إليه . ولا ينكر الفقهاء هذا ، بل قد اعترف به فقهاء الحنفية وصرحوا به : قال صاحب الهداية (١) بعد ذكر ما فعله عمر رضي الله عنه ما نصه ، ولهذا قالوا : لو كان اليوم قوم تناصرهم بالحرف فعاقلتهم أهل الحرفة ، وإن كان بالحلف فأهلها ، اهـ

ظن الفقهاء أن ما روى عن الصحابة من مثل هذه الفتاوى التي جاءت المصلحة والسياسات الجزئية التي ساسوا بها الأمة ، شرائع كلية أبدية ، فادعوا النسخ للتقدم والإحكام للتأخر وأنه لا يتغير أصلا . فالطحاوي (٢) من الحنفية يقول في مسألة الطلاق الثلاث ، فعل عمر ووافق الصحابة بدون إنكاره فكان ذلك أكبر الحجة في نسخ ما تقدم ، لأنه لما كان فعلهم جميعا فلا يجب به الحجة ، كان كذلك إجماعهم على القول إجماعا يجب به الحجة . ولما كان إجماعهم على النقل بريئا من الوهم والزلل كان كذلك إجماعهم على الرأي بريئا من الوهم والزلل . وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على معاني لحملها أصحابه رضي الله عنهم من بعده على خلاف تلك المعاني لما رأوا فيه بما قد خفي على من بعدهم ، فكان ذلك حجة فاسخا لما تقدمه . ومثل ذلك بتدوين الدواوين والمنع من بيع أمهات الأولاد وقد كن يبيعن

(١) الهداية بفتح القدير ٨ ص ٤٠٣ (٢) شرح معاني الآثار ٢ ص ٢٢

قبل ذلك ؛ والتوقيت في حد الخمر ولم يكن فيه توقيت قبل ذلك ؛ فلما كان ما عملوا به من ذلك ووقفنا عليه لا يجوز لنا خلافة الى ما قدر روى أنه كان قبله على خلاف ذلك ، ا هـ

فهذه سلسلة إجماعات متسلسلة رتبها على بعضها وكلها مسألة إلا دعوى النسخ ، لما تقدم . ولا أدري ما الذى نسخ : أهو الإجماع ؟ وكيف يفسخ الإجماع مع الإجماع على أنه لا نسخ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ أم هو دليل الإجماع الذى خفى علينا وظهر لهم ؟ وأين كان هذا الدليل طوال ذلك الزمن ؟ أعليه البعض وأخفاء ؟ وما أبعد ! أم لم يقفوا عليه إلا ساعة قول عمر ؟ . كل هذه احتمالات مجردة عن البرهان ، بل يناقيا قول عمر رضى الله عنه ، إن الناس تتابعوا فى الطلاق فلو أمضيناه عليهم . لو حصل شيء مما يقولون لنقل إلينا . على أن الإجماع لم يثبت ؛ فقد خالف بعضهم وأفتى بوقوعه واحدة . وكيف يصح مع هذه المخالفة القول بأنهم علموا النسخ حينئذ وعملوا به ، ولو صح النسخ لما خالف أحد ؟ .

وهذا الظن في غير محله ، ولا وجه له ؛ لأن النسخ لا يثبت بمجرد الادعاء ، ولو كان لما قام لدليل وجه ، لادعاء المخالف فيه النسخ . وعذر هؤلاء أنهم قلدوا مذهبا معيناً ثم أخذوا يدافعون عنه ولم يجدوا لهم سبيلا يسلكونه في مثل هذه الأحكام إلا سبيل النسخ ، وفيه ما سمعت .

قال ابن القيم ^(١) فى الطرق الحكيمة ، إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة ، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة الى يوم القيامة ؛ ولكل عذر وأجر ، ومن اجتهد فى طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين ؛ وهذه السياسة التى ساسوا بها الأمة وأضعافها هى من تأويل القرآن والسنة ، ولكن هل هى من الشرائع الكلية التى لا تتغير بتغير الأزمنة ، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح فيقيد بها زمانا ومكانا ؟ ا هـ .

وفى موضع ^(٢) آخر يقول : والسياسة موضع منزلة أقدام ومضلة أفهام ، وهو مقام ضحك ومعترك صعب ؛ فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود وضيعوا الحقوق

(١) ص ١٨ . (٢) نفس المرجع ص ١٣ وما بعدها .

وجرموا أهل الفجور على الفساد وجعلوا الشريعة قاصرة لا تنموم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها . إلى أن قال : والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة الشريعة ، وتقصير في معرفة الواقع وتزليل أحدهما على الآخر ؛ فلما رأى ولاية الأمور ذلك وأن الناس لا يستقيم لهم أمرهم إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة ، أحدثوا من أوضاع سياستهم شرا طويلا وفسادا عريضا ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه ، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك ؛ وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة ، فسوغت من ذلك ما يناهى حكم الله ورسوله ؛ وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، ^١ المقصود منه .

وأما قولهم إنه يؤدي إلى إهدار النصوص كلها ، فلا يلزمنا ؛ لأننا لم ندع تغير جميع الأحكام تبعا لتغير المصالح ، بل دعوانا في طائفة خاصة منها ؛ فإن من المصالح ما لا يتغير بتغير الأيام ، وهو كثير ، كصلحة تحريم الربا والغرر والزنا والسرة والقتل والظلم والغصب وما شاكل ذلك من المحرمات ، وكحل البيع والإجارة والرهن والنكاح وما شابهها من المباحات . وهذه أحكامها لا تتغير حتى يرث الله الأرض ومن عليها ؛ ومنها ما يتغير تبعا لتغير مصالحه ، وهو موضع نزاعنا . ولقد كان عدم الفصل بين النوعين أحيانا سببا من أسباب الخلاف بين الفقهاء ؛ فنقد يرى بعضهم حكما لرسول الله صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدي لا يتغير ، بينما يراه الآخر صادرا عنه بحكم إمامته ، أي أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام .

قال ابن القيم في إغاثة اللهفان ، الأحكام نوعان : نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهد الأئمة ، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك ؛ فهذا لا يتطرق إليه تغير ولا اجتهد مخالف لها ^٢ وضع عليه . والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا ، كتقدير التعزيرات وصفاتها ، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة ، فشرع التعزيز بالقتل لمدمن الخمر في المرة

الرابعة : وهزم على التعزير بحرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة
لما منه من أمدى العقوبة الى غير من يستحقها من النساء والذرية ؛ وعزر
بالعقوبات المالية في عدة مواضع . وعد مسائل ثم قال : وكذلك أصحابه تنوعوا
في التعزيرات بعده ، فكان عمر رضى الله عنه بحلق الرأس ويتقى ويضرب ويحرق
حوانيت الخارين والفرية التي تباع فيها الخمر ، وحرق قصر سعد بالكوفة لما
احتجب فيه عن الرعية . وكان له رضى الله عنه في التعزير اجتهاد وافقه عليه
الصحابه بكال نصحه ووفور علمه وحسن اختياره للأمة وحدثت أسباب اقتضت
تعزيره لهم بما يردعهم لم يكن مثلها في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
أو كانت ولكن زاد الناس وبالغوا فيها . فمن ذلك أنهم لما زادوا في شرب
الخمر وتابعوا فيه وكان قليلا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، جعله عمر
ثمانين ونفى فيه . ومن ذلك اتخاذ دارا للسجن . ومن ذلك ضربه للنوايح حتى
بدا شعرها . وهذا باب واسع أشبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة
التي لا تغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودا وعدما ، اهـ .

اعتراض على هذا الرأي وجوابه

قالوا : إن هذا الطريق يؤدي الى القول بأن الله لا يعلم مصالح عباده وهم أعلم
بها منه سبحانه ، ولذلك وكلها إليهم ، وأباح لهم ترك النصوص من أجلها كما تقولون .

والجواب : أنا نعلم قطعا أن الله سبحانه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الأرض ولا في السماء ، ولو شاء لفصل أحكام الحوادث كلها صغيرها وكبيرها
ما يتغير منها وما لا يتغير ، ولكنه شاء رفع الخرج عنا ووضع الإصر والأغلال
التي كانت عند من سبقتنا . فكان من أكبر المصالح التي راعاها أن نعلم لنا أحكام
العبادات ، ولم يدع منها شيئا إلا بينه ، لعلمه سبحانه أنها لا تتغير ولا تبدل ،
والمفرد منها واحد لا يتغير ، وهو تعظيمه جل علاه بالخضوع له . وشرع
للعاملات قواعد عامة صالحة للتطبيق على مدى الدهور والأيام ، ولم ينص فيها
على الجزئيات ، إلا ما علم أنه دائم لا تغيره الأيام ، ولا يستغنى الناس عن مصلحته
مادامت السموات والأرض ؛ كحل البيع وتحريم الربا . ثم إن هذه القواعد وكلها

إلى أصحاب الملكات الفقهية يطبقونها حسبما تقتضى به مصالحهم ، ولم يجعلها ضربة لازب حتى يقع الناس فى الحرج بعد أن فناء عنهم ، وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، . . . وسكنت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها ، .

وما يذنبى التنبيه عليه فى هذا المقام ، أن هذه الأحكام المتغيرة ، على اختلافها باختلاف أنظار المجتهدين وتوقعها بتنوع البيئات والأزمان ، لا تخرج عن دائرة الشريعة . كيف وقد رسم الشارع طريقها وأباح لها سلوكها ، ووعده المصيب والمخطئ بعد بذل الجهد بالأجر عليها . فلا يظن ظان أن ما سلكه بعض العلماء كالقراي وشيخه عن الدين بن عبد السلام - فى تقسيم شخصيات الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إمام ومبلغ ومفت وقاض ، وإرجاع أحكام المعاملات وما شاكلها من التعزيرات والأحكام الدنيوية إلى إمامته - يقضى بأن هذه الأحكام خارجة عن حوزة الشريعة ما دامت دائرة مع مصالح الناس الموكولة إلى أولى الأمر منهم . بل الحق الصراح الذى لا شبهة فيه أن هذا النوع من الأحكام جزء لا يتجزأ من الشريعة ، وركن عظيم من أركانها . ومن تتبع أبوابها وجد القرآن مصرحاً بأصلها كالبيع والإجارة والرهن والقرض والربا ؛ والسنة جاءت متممة لذلك ، فأباححت السلم ، وشرعت الهبة ، وحرمت بيع الفرر والمعدوم ، وبيع الحصاة ، والملاسة والمنازلة التى كانت شائعة فى الجاهلية ، وشرع الخيار وبين مدته ، إلى غير ذلك مما هو معلوم .

ثم جاء الصحابة رضى الله عنهم فأكلوا أحكام ما جدد من الحوادث فى زمنهم . وهكذا سار من بعدهم .

وكرر هذه الأحكام أخذ بعضها بالاجتهاد المتغير ، لا يخرجها عن الشريعة ، بل هى أحكام شرعية يصدق عليها أنها شريعة ، استناداً لأدلة جواز الاجتهاد والاستنباط ؛ ولأن الشارع الحكيم كلفنا العمل بما يؤدى إليه اجتهادنا ولم يكلفنا سواه .

نتيجة هذا البحث :

علم مما سبق موقف المصلحة من النص ، وأنها إذا تعارضت معه فى أبواب

المعاملات والعادات التي تغير مصالحها ، أخذ بها . . وليس هذا إهدارا للنص بمجرد الرأي ، بل هو عمل بالنصوص الكثيرة الدالة على اعتبارها . وأما إذا كانت المصلحة المتفاداة من النص لا تغير فلا يترك النص أصلا ، وإنه لا يتصور تعارض بينهما فضلا عن أن يترك النص بها .

وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها ، والأحكام هنا لا تغير إلا إذا ألجأتنا الضرورة إلى شيء أخذ به مقدرا بقدرها ، كما دل عليه قوله تعالى : فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه . .

ويستفاد من هذا أنها تخص النصوص في النوع الأول ، وهو في الحقيقة جمع بين الدليلين المتعارضين ، بحمل هذا على حالة وذاك على حالة أخرى ، أو حمل هذا على بعض الأفراد وذاك على البعض الآخر .

ومن أمعن النظر في هذا التعارض وجده صوريا فقط ، لأن النص ورد لمصلحة خاصة ، فلما انتهت انتهى عمله ، أو جاء معطلا بعلة خاصة ، فلما زالت هذه العلة انتهى العمل به . هكذا فهم الصحابة ومن بعدهم .



البحث السادس

في تعارض المصلحة مع الإجماع

وفي هذا البحث أسير على حذر، لأنني أشعر بخطورة الموقف، وليست الخطورة من ناحية الكلام على تعارض دليلين والفصل بينهما، بل من ناحية تصوير العلماء لذلك الإجماع بصورة العصمة، حيث ألقوا عليه سياجا منيعا من الإجلال، فوسموا المخالف له بالكفر والفسوق والمضيان، حسب اختلاف درجاته في القطع والظن كما صوره. ومن راجع كلامهم فيه كدليل من الأدلة، وإثباتهم له، وجد أدلته كلها ظنية لا تفيد قطعاً؛ ولهذا اضطر فريق منهم إلى إثبات الإجماع بالإجماع، وفيه من الدور ما لا يخفى على منصف ترك تعسفاتهم في محاولة المغايرة بين الإجماعين: الإجماع المستدل عليه، والإجماع الدال. ولما وجد فريق آخر أن هذا الطريق لا يثبت وأنه عدول عن سنن الاستدلال، خطأً المستدل على حجية الإجماع بالإجماع، وقال إنه عدول عن الدليل الصحيح، ثم امتدل على حججه بالتواتر المعنوي شارحاً ذلك بأن كل دليل من أدلة الإجماع وإن كان ظنياً لا يفيد قطعاً، إلا أن مجموع النصوص الواردة فيه تفيد القطع حيث اتفقت على المعنى، والتواتر المعنوي كالتواتر اللفظي في إثبات القطعية.

ونحن إزاء هذا لا ننكر كون التواتر المعنوي كاللفظي، بل نقبل ذلك متى تحقق. ولسنا من الذين يتمسكون بحرفية النصوص، والذي نريده من هذا القائل أن يثبت لنا التواتر المعنوي هنا، ولن نجد إلى ذلك سبيلاً حيث النصوص من الأحاديث، التي وردت في الإجماع معدودة، وطرقها محصورة في دائرة ضيقة لا تحقق تواتراً معنوياً إذا وزناها بميزان التواتر اللفظي، من حيث اشتراط عدد مخصوص من الرواة على قول، أو اشتراط رواية عدد يؤمن تواترهم على الكذب، كما هو الرأي المنصور.

وإذا ما أغضينا النظر عن أدلة حجته ، وسلمنا أنها تفيد الحجية ، فأشكال الإجماع كثيرة ، منه ما هو قطعي ، ومنه ما هو ظني كما قسموه . ولو سلمنا جدلا أن كل قطعي يتحقق الإجماع شيء ، ونقله اليأس بطريق له قيمة شيء آخر ، لا بد منهما في التسليم بأن هنا إجماعا . أما مجرد دعوى الإجماع فلا وزن لها .

وأخيرا نقول : سلمنا كل هذا : أنه حجة ، وأنها قطعية ، وأنه يتحقق ، وأنه نقل اليأس بطريق صحيح ، ولكن نبحت بعد ذلك في الحكم المجمع عليه : أهو من الأحكام الثابتة التي لا تتغير ، على معنى أن مصلحته لا تتغير كالعبادات والمقدرات المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والحدود الثابتة ، أم أنه من الأحكام المتغيرة ، وقد كان إجماعهم عليه لتحصيل هذه المصلحة الخاصة ، كإجماع الصحابة مثلا على جعل الهدية على أهل الديوان لما انتقلت النصرة إليهم ، أو إجماعهم على إيقاع الطلاق الثلاث زجرا للمعتدين في الطلاق ؟ . فإن كان من النوع الأول فلا نزاع في أنه لا عمل للمصلحة في مقابله ، وإن كان من الثاني ننظر في الحكم المجمع عليه ، فإن وجدناه لا يزال محصلا للمصلحة فيها ، وإن وجدناه أضحي لا يحصلها فالعمل بالمصلحة واجب ما دام هذا الحكم شرعا دائرا مع المصلحة ، وبمجرد الاتفاق في عصر على حكم لمصلحة لا يكفي في أبديته ، بل لا بد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير ؛ ولن يجد المخالف سبيلا إلى ذلك ، إلا إذا أثبت أن مصلحة الحكم لا تتغير . وإذا كان الشارع شرعا بعض الأحكام دائرا مع المصلحة فمن خالف ذلك فقد ناقض مقصود الشارع . ولا يعقل أن الأمة تجمع على مخالفة قصد الشارع . وأكبر الظن عندى أن الحكم الذي منشؤه المصلحة المتغيرة لا يتحقق إجماع عليه إلا في بعض الصور النادرة ، كما إذا جمع كل المجتهدين بلد واحد مثلا ، فإن الحاجات مختلفة باختلاف الناس ، متنوعة بقوع الأقطار ، متباينة بتيان الأزمان . فلو فرض وجود اتفاق عليه فليس ذلك إلا من طريق الصدقة . ومثل هذا لا يجعله شرعا مستمرا ما دامت الدنيا باقية ، وإلا فإن اختلاف العادات والأعراف ؟

وإذا رجعنا بالإجماع إلى سنده الذي هو الدليل على الحقيقة ، وجدناه لا يخرج عن كونه نصا أو قياسا أو مصلحة . فإن كان نصا فقد علمت ما فيه ، وإن كان قياسا والأقيسة مختلفة ، فقياس شبهي ، وآخر طردى ، وثالث مناسب ، وكل هذه

لا تقوى على معارضة المصلحة التي ما شرع الحكم إلا لتحقيقها . وإن كان مصلحة فقد تغيرت فيجب الانتقال الى ما يحصلها . وكون الاتفاق وقع على الحكم الأول يقصد أو بغير قصد ، لا يؤثر في الحكم إلا بما قاله الفقهاء أن الحكم أصبح قطعيا لا يصح فيه الاجتهاد بعد أن كان ظنيا بجالا لاختلاف الأنظار . وهذه كما ترى لا تخرج عن كونها دعوى .

ولقد كثرت دعاوى الإجماع في عصور التقليد ، ومنها دعوى سد باب الاجتهاد والإجماع على ذلك ، تعصبا للمذاهب حين احتدم النزاع بين الفقهاء ، فصار كل فريق ينسج للإجماع خيوطا حسبما يراه مؤيدا لمذهبه ، ويشترط له شروطا توافق مدعاه

والآن نعرض لبعض الأحكام التي خالف فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا فيما بعد .

فهذا عروة بن الزبير رضى الله عنه يقول فيمن تلصص في الإسلام وأتى حدودا ثم تاب قبل أن يُقَدَّرَ عليه ، إنه لا يقبل منه توبة ويقام عليه الحدود ، وإلا كان فسادا كبيرا ، نقله ابن جرير في تفسيره . وقد تقدم ، مع أن مثل هذا حصل في زمن عثمان رضى الله عنه ومن بعده في زمن علي رضى الله عنه ، وقبلوها منه على مرأى ومسمع من الصحابة ، ولم ينكر عليهم أحده ، فكان إجماعا منهم على ذلك كما يقول دعاة الإجماع ، وهو الموافق لكتاب الله .

خالف عروة هذا مراعاة للمصلحة التي قالها ، وهي دفع الفساد ؛ فهل يظن بذلك العالم الجليل وهو ربيب بيت النبوة أن يخالف هذا الإجماع للمصلحة ، وهو يعلم أنه لا يجوز ؟ .

وهذا سعيد بن المسيب وجماعة الفقهاء السبعة : يفتون بجواز التسمير محافظة على مصالح الناس وأموالهم مع ورود النهي عنه وترك الصحابة له مجمعين على ذلك الترك ، وليس معهم مستند في هذا إلا العمل بتلك المصلحة . فأين كان الإجماع من هؤلاء ؟ .

وبعد ، فهذه بعض تصرفات سلف الأمة ، من إفتائهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة ما سماه الناس إجماعا . ولو كان هذا ممنوعا لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجوز . ولقد تحرز العلماء قديما من مخالفة الإجماعات المدعاة محافظة على أعراضهم أن تنتهك بالقبيل والقال ، وعلى دينهم من الرمي بالكفر والإلحاد ؛ كل هذا في زمن كثير فيه الأنصار والأعوان ، فإذا قيل هنا إجماع وقف الكل صامتا أمام هذا الإجماع حائى الرأس إجلالا وكبارا ، في الوقت الذي لو سئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انعقد ونقله الشيخ فلان ، وكفى .

وأنا أضيم صوتي الى صوت هؤلاء في أنه لا يجوز مخالفة الإجماع ، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت منقولا إلينا من طريق صحيح على حكم لا تغيير مصلحته على مدى الأيام .

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالا . كيف وقد قال ابن حنبل رضي الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله : « ومن ادعى الإجماع فهو كاذب ؛ لعل الناس يختلفوا . هذه دعوى بشر المريسي ^(١) والأصم . ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلغنا . وفي رواية المروزي عنه « كيف يجوز للرجل أن يقول : أجمعوا ؟ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمم ، لو قال إني لم أعلم بخالفنا كان » وفي رواية أبي طالب « هذا كذب ، ما أعلمه بأن الناس مجمعون ، ولكن يقول : ما أعلم فيه اختلاف ، فهو أحسن من قوله إجماع الناس » وفي رواية أبي الحارث عنه « لا ينبغي لأحد أن يدعى الإجماع ، لعل الناس يختلفوا » . ومن قبله أنكر ذلك الشافعي ، ولفظه « ما لا يعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعا ^(٢) » .

وأما تعارض المصلحة مع القياس ، فإن كان القياس شبيها ، قدمت عليه ، لأن ذلك لم يعتبر إلا لكونه يظن فيه تحصيل المصلحة ، فإذا انتفت بأن ترتب على

(١) نسبة إلى مريس قرية بمصر . وقيل هم جنس من السودان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفي المتكلم . توفي سنة ٢١٩ هـ ببغداد كان مرجعا حكى عنه أقوال شنيعة في القول بخلق القرآن . وناظر الشافعي وكان يلحن في النحر كثيرا .

(٢) راجع إعلام الموقعين ج ١ ص ٣٣ ، ٢٣٥ ص ٢٣٥ .

وبعد ، فهذه بعض تصرفات سلف الأمة ، من إغنائهم بما يحصل مصالح الناس في مقابلة ما سماه الناس إجماعاً . ولو كان هذا مراعياً لما أقدم هؤلاء على فعل شيء لا يجوز . ولقد تحوز العناء قديماً من مخالفة الإجماعات المدعاة بحالطة على أعراضهم أن قتلهم بالقبيل والقتال ، وعلى دينهم من الرمي بالكفر والإلحاد ؛ كل هذا في زمن كثرة فيه الانصار والاعوان ، فإذا قيل هنا إجماع وقف الكل عاتنا أمام هذا الإجماع حاشي الرأس إجلالاً وإكباراً ، في الوقت الذي لو سئل فيه بعضهم عن حقيقة ذلك الإجماع لم يكن له جواب إلا أن الإجماع انققد ونفقه الشيخ فلان ، وكفى .

وأنا أضرم صوتي إلى صوت هؤلاء في أنه لا يجوز مخالفة الإجماع ، ولكن إذا تحقق الإجماع وثبت منقولاً إلينا من طريق صحيح على حكم لا تغير مصلحته على مدى الأيام .

وأما مجرد الادعاء فلا أعيره بالآلة . كيف وقد قال ابن حنبل رضي الله عنه فيما رواه ابنه عبد الله : « ومن ادعى الإجماع فهو كاذب ؛ لعل الناس يختلفوا . هذه دعوى بشر المريسي ^(١) والأعم . ولكن يقول : لا نعلم الناس اختلفوا أو لم يبلخا . وفي رواية المروزي عنه : « كيف يجوز للرجل أن يقول : أجمعوا ؟ إذا سمعتم يقولون أجمعوا فاتهمم ، لو قال إني لم أعلم بخائفا كان ، وفي رواية أبي طالب : « هذا كذب ، ما أعلمه بأن الناس يجمعون ، ولكن يقول : ما أعلم فيه اختلافاً ، فهو أحسن من قوله إجماع الناس ، وفي رواية أبي الحارث عنه : « لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع ، لعل الناس اختلفوا ، ومن قبله أنكر ذلك الشافعي ، ونظفه ، مما لا يعلم فيه خلاف لا يسمى إجماعاً ^(٢) . »

وأما تعارض المصلحة مع القياس ، فإن كان القياس شبيهاً ، قدمت عليه ، لأن ذلك لم يغير إلا لكونه بظان فيه تحصيل المصلحة ، فإذا انتفت بأن ترتب على

(١) نسبة إلى مريسي قرية بمصر . وقيل هم جنس من السردان . وهو أبو عبد الرحمن بشر المريسي الحنفي المتكلم . توفي سنة ٢١٩ هـ ببغداد كان مرجعاً حكى عنه أئمة شذبة في القول بخلق القرآن . ونظر الشافعي وكان يلحن في النحو كثيراً .

(٢) راجع إعلام الموقعين ١ ص ٢٣ ، ٢٤ ص ٢٢٥ .

العمل به مفسدة أو مصلحة مرجوحة ، تعين العمل بالمصلحة الراجحة ، وإن كان
مناسبا فينظر في مصلحته التي عمل به من أجلها ؛ فإن كانت راجحة وهو لا يزال
يحصلها فلا عمل للمصلحة في مقابلته ؛ وإن كانت مرجوحة أو أصبح لا يحصل
مصلحته ، بل يترتب على العمل به مفسدة ، ألغى وعمل بما يجلب المصلحة . ومن
قائل "جلّ الأقيسة التي قالها المتأخرون بناء على أصول أئمتهم ، حرّموا بها كثيرا
من المعاملات بناء على شبه بعيد أو تكلف زائد ، وجدها من هذا القليل ، وهو
الذي تنادى بإعادة النظر فيها .

وأما تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى ، وهذا إنما يكون في المصالح المرسلة ،
فالجمهد يوازن بين المصلحتين ثم يعمل بالراجحة ، وعند تساويهما يعمل بأيتهما
شاء ؛ وكذلك في المقاسد إن تعارضت مفسدتان ، يدفع أعظمهما ضررا عند
رجحان إحداهما على الأخرى ، أو يدفع واحدة منهما عند التساوى . هذا إذا لم
يمكن جلب المصلحتين معا أو دفع المفسدتين ، فإن أمكن ذلك وجب عليه .
وإن اجتمع في أمر مفسدة ومصلحة ، نظر للراجح وفعله ، سواء كان جلب
المصلحة أو دفع المفسدة ، وعند التساوى يقدم دفع المفسدة على جلب المصلحة ،
هذا إذا لم يمكن الجمع بينهما .

ومما يقع به الترجيح هنا عموم المصلحة ، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة
الخاصة ، كما يقدم دفع المفسدة العامة على دفع المفسدة الخاصة .

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن المصالح في هذه الدار ، وكذا المفاسد ، ليست
متمحضة ، بل المصلحة تشوبها مفسدة ، والمفسدة تخالطها مصلحة . وهذا مشاهد
لا يحتاج إلى برهان ؛ قال تعالى : " ونبلوكم بالشر والخير فتنة " . وحيثئذ يكون فهم
المصلحة والمفسدة باعتبار ما غلب ، ويصرف النظر عن المغلوب . والله أعلم .



البحث السابع

في موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة
وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها

إن القارىء في هذه الأصول المدونة ، الباحث عن نصيب المصلحة منها ، يجد قليلا لا يتناسب مع مكانتها في الشريعة ومنزلتها عند الأئمة أنفسهم ، فلا باب عقد لها ، ولا فصل شيد فيه أركانها كالقياس والإجماع مثلا ، بل كل ما يقف عليه كلمات بحملة ، وعبارات مبهمه ، ودعاوى كثيرة بأن الأئمة لم يعملوا بها ، وأن الذى أعطاهم قسطا غير قليل هو إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه ؛ بيد أن من أتباعه من ينكر هذه النسبة أو يضعفها برغم تواترها واشتارها على ألسنة العلماء جيلا بعد جيل .

وهذا شئ يلفت النظر ويورث العجب ؛ كيف ترك الأئمة رضى الله عنهم طريقة الصحابة ومن بعدهم من العمل بالمصلحة طرفة واحدة ؟ وهل ما نسبته علماء الأصول اليهم له حظ من الصحة ، أو هو وليد الزمن وما أحاط به من ظروف كما قلناه من قبل في مسألة المناسب المرسل ؟ ولا يكفى الباحث المنصف في حكمه أن يرسلها كلمة بالمنع موافقة لهؤلاء ، أو يخالفهم مستندا إلى بعض عبارات بحملة تفيد أن الأئمة كلهم عملوا بها ، غير أن الذى توسع فيها مالك رضى الله عنه كما نقلناه عن القرافي وابن دقيق العيد والزرکشى وغيرهم .

لذلك رأيت توسيع الدائرة ، بالبحث عنها في الفقه مرة ، وفي الأصول مرة أخرى . بحثت جاهدا عن ذلك ، وكنت كلما اعترضتنى عقبة ذلتها بتجديد عزيمة ومضاعفة همى ، حتى انتهى بى البحث أولا إلى أن أقرب الموضوعات إليها في فقه هؤلاء وأصولهم ، هو مسائل الاستحسان . فاستأنفت بحثا جديدا في هذا الاستحسان باعتباره دليلا من الأدلة استندت إليه الفروع الكثيرة في المذاهب المختلفة ، خاصة مذهب الحنفية الذين صوروا الاستحسان بصورة بعيدة عن الواقع في بعض نواحيها .

الاستحسان عند الحنفية

القياس والاستحسان كلمتان شغلتا حيزاً كبيراً في فقه أبي حنيفة وأصحابه ، وكثر دورانها على السننهم حتى تردد صداهما في الآفاق . وهذه كتبهم مشحونة بتلك العبارات : القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ، الحكم في تلك الحادثة كذا ولكننا نستحسن كذا ، الاستحسان يقتضي بهذا ، والقياس عكسه وبالنسبة نأخذ .

لم يرد عن أبي حنيفة رضي الله عنه تحديد هذا القياس ولا ضابط ذاك الاستحسان بل عبارات مطلقة جعلها عنواناً على دليل في نفسه مرة ، ومصرحاً به في حلقة الدرس مرة أخرى . فبينما هو يقول في شأن الرجم : إنا أثبتنا الرجم بالاستحسان ، على خلاف القياس ، إذ يقول فيمن أكل ناسياً : لولا قول الناس لقلت : يقتضى ، يعنى به الحديث المروى في أكل النامى : تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ، وفي رواية عنه ^(١) : لولا الرواية لملت بالقياس .

ويروى محمد بن الحسن في جامعه الكبير عن إمامه كثيراً من هذا ، منها : لو ^(٢) شهدوا بالزنا فقتل بجلده فلم يكمل الحد أو كمل ثم شهد شاهدان بالإحصان فالقياس أن يرجم ، ويدراً عنه الرجم وما بقى من الحد في الاستحسان . وفي بعض النسخ : القياس أن يرجم ولكننا نستحسن فيدرأ عنه حد الرجم وما بقى من الحد ؛ لأننى أكره أن أرجمه وقد أقت عليه حد الضرب فيكون قد أقيم عليه حدان في زنا واحد فهذا قبيح لا يستقيم في الاستحسان . وقال أبو يوسف : يرجم إلا أن يكون قد كمل حد الضرب ، فإن كمل درأت عنه الرجم ، وهو قول محمد .

(١) حجة الله البالغة - ١ ص ١٦١

(٢) ص ١٦٥

كما يحدثنا حديثا عاما يمثل مبلغ نبوغ إمامه في الاستحسان وتفوقه على التلاميذ والأقران ، فيقول : « كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فيتصفون منه ويعارضونه ، حتى إذا قال : أستحسن ، لم يلحقه أحد منهم ، لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل ، فيذعنون جميعا ويسلمون له » .

سلك تلاميذه من بعده طريقى القياس والاستحسان مع براعة نادرة من غير أن يقولوا فيها قولاً بالتحديد ، كما هو مذهبهم عند أهل الاصطلاح في الأزمنة المتأخرة . ومبلغ ما وصلنا عنهم كلمات مطلقة كما عن إمامهم .

فأبو يوسف في كتاب الخراج ^(١) يقول : « ومن فجر بامرأة حرة فماتت من ذلك فعليه الدية والحد ، وإن فجر بامرأة ثم تزوجها فعليه الحد ، وكذلك لو فجر بأمة ثم اشتراها حرة به ، ولو فجر بأمة فقتلها فإنى أستحسن أن ألزمه الدية ولا أحده ؛ وإذا رأى الإمام أو حاكمه رجلاً قد سرق أو شرب خمرًا أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بيعة . وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الآثار ؛ فأما القياس فإنه يمضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ، بخلاف حقوق الناس فإنه يلزمه الحكم بما إذا سمعه يقر بذلك » .

وفي موضع ^(٢) آخر يقول : « وأما المرتدة إذا ارتدت ولحقت بدار الحرب فأمر الإمام بقسمة تركتها بين ورثتها ولها زوج فلا ميراث لزوجها ، فإنها حين ارتدت فقد حرمت عليه وصار لها غير زوج . ولو كانت هذه المرأة ارتدت وهي مريضة فماتت من ذلك المرض أو لحقت بالدار على حال المرض فقضى الإمام بموتها ، فإنى أستحسن أن أورثها من زوجها في هذه الحالة ، وأفرق بين ردتها في صحتها وردتها في مرضها الذى ماتت فيه . وبه كان أبو حنيفة رحمه الله يقول . وليس هو بقياس ، القياس أن لا ميراث للزوج ، كانت المردة في المرض أو في الصحة » .

وفي موضع ^(٣) ثالث يقول : « في المال الذى يوجد مع اللصوص : إنه يحبس

(١) ص ١٠٨

(٢) ص ١١١ الخراج .

(٣) ص ١١٢ .

حتى يحمي صاحبه ، فإن أقام البيعة أخذه ، وإلا يكن له بيعة ، فإن كان رجلاً ثقة عدلاً أميناً ليس بمتهم على ادعاء ما ليس له ، له أن يحلفه على ما ادعى من ذلك ، ثم يدفعه إليه ويضمنه إياه إن جاء مستحق لشيء مما كان دفع إليه . وهذا استحسان ، لأنه ربما لا يمكن الرجل البيعة على متاع أو مال أنه له وهو في نفسه ثقة ليس بمن يدعى ما ليس له . ونقل عنه غير هذه كثير في كتاب الأمان .

وهذا تليذه محمد بن الحسن يذكر في جامعه الصغير القياس والاستحسان في موضعين ، وفي جامعه الكبير في مواضع كثيرة موضعاً مذهب إمامه وتليذه الأكبر ، ثم يضم رأيه استحساناً أو قياساً إليها أو إلى أحدهما ، وأحياناً يخالفهما . يقف على ذلك من طالعه . وكذلك في مبسوطه في مسائل عدة ؛ منها ما نقله ابن الهيثم (١) عنه أنه سئل عن الرجل يقرأ آية السجدة في الصلاة فيركع عنها هل تجزئه ؟ فيقول : أما في القياس فالركوع في ذلك والسجدة سواء ، لأن كل ذلك صلاة ؛ وأما في الاستحسان فينبغي له أن يسجد . وبالقياس تأخذ .

ونقل عنه أنه عد الاستحسان من جملة الأدلة ، وأن العالم به مع باقي الأدلة يسره الاجتهاد في كل شيء من أموره .

روى ابن عبد البر (٢) قال : قال محمد بن الحسن ، من كان عالماً بالكتاب والسنة ، ويقول أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبما استحسنت فقهاء المسلمين ، وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به ، ويمضيه في صلاته وصيامه وحجه وجميع ما أمر به ونهى عنه ؛ فإذا اجتهد وظهر وقاس على ما أشبه ولم يأل ، وسعه العمل بذلك وإن أخطأ الذي ينبغي أن يقول به ، اهـ .

نقد الناس أبا حنيفة وأصحابه في استحسانهم ، وتوالت الطعون من كل فريق ؛ فالمحدثون وفقهاؤهم من ناحية ، والمتكلمون من ناحية أخرى ، والكل ما بين قائل : مشرعون بالهوى ، أو تاركون حديث رسول الله بالرأى .

(١) فتح القدير ج ١ ص ٣٨٧ في باب سجود التلاوة .

(٢) جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٦١

فالإمام الشافعي في رسالته يقول ، لا يجوز لأحد أن يقول بالاستحسان ، ولو
جاز تعدى القياس وتعطيله الى الاستحسان ، جاز لأهل العقول من غير أهل العلم
أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرون من الاستحسان ، والاستحسان تلذذ . وفي
كتاب الأم وإن من قال بالاستحسان فقد قال قولاً عظيماً ووضع نفسه في رأيه
واستحسانه نلى غير كتاب ولا سنة موضعها في أن يتبع رأيه .

ونقل عنه الغزالي في منخوله أنه قال « من استحسن فقد شرع » واشتهرت
هذه المقالة عنه على السنة العلماء وفي كتبهم . وإنكار ابن السبكي في كتابه الاشباه
والنظائر وجودها في كلام الشافعي ، لا يردّها ، لأن مبلغ عليه أنه لم يقف عليها ، وليس
في هذا حجة على من وجدها أو سمعها . على أن كلمة الأم السابقة تفيد معناها ، بل
هي أصرح في إنكار الاستحسان والقول به من تلك العبارة . وهذا داود
الظاهرى يقول في أصوله على ما نقله ابن ^(١) السبكي في ترجمته « والحكم بالقياس
لا يجب ، والقول بالاستحسان لا يجوز » .

ماذا يفعل أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات ؟ أيةفون موقف المستسلم
المعترف بأن إمامهم شرع بهواه فيدخلون أنفسهم تحت هذا الحكم الصارم الجائر ؟
أم يدافعون عن المذهب وإمامه ويردون تلك الشبهات ؟ نعم وقفوا موقف
المدافع ، فكشفوا عن هذا الاستحسان ، وأنبتوا أنه دليل شرعى ، وليس تشريعاً
باهوى . ولكن ما نوع هذا الدليل وما منزله بين الأدلة المتفق عاها ؟ أهو نص
أم إجماع أم قياس ؟ أم هو شيء آخر وراء هذه الأدلة ؟

هنا تنوع العبارات وتضطرب المقالات وتكثر التعريفات ، فمن قائل إنه
دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ؛ ومن قائل إنه العدول في مسألة
عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى يتمتضى العدول ؛ ومن
قائل غير هذين بما يشبههما . ولما كان أمثال هذه التعريفات لا تقنع خصماً يقول
إن الأدلة أربعة فقط والاستحسان خامس خارج عنها لم يبق دليل من الشارع
على اعتباره . عرفه الجصاص بتعريف آخر فقال « الاستحسان هو ترك القياس

(١) الطبقات الكبرى للشافعية ٢

الى ما هو أولى منه ، وهو على وجهين : أحدهما : أن يكون فرع يتجاذبه أصلان يأخذ الشبه من كل واحد منهما ، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجهه وهذا أغصن أنواعه . وثانيها : هو تخصيص الحكم مع وجود العلة ، وذلك قد يكون بالنص أو الأثر أو الإجماع أو بقياس آخر أو بعمل الناس . .

وبالرغم من بيانه نوع الدليل المستحسن به وحصره له في الأربعة ، لم يسلم لهم الخصوم ، فوجموا نقدهم إلى هذه التعريفات كلها .

أما التعريف الأول ، فقد قال الغزالي فيه : إنه هوس ، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيح الأدلة أو تزيفه ، أما الحكم بما لا يدري ما هو ، فن أن يعلم جوازه : بضرورة العقل ، أو بسمع متواتر ، أو آحاد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك .

وأما الثاني ، فهو وإن بين صورة الاستحسان عند الحنفية من أنه إخراج صورة عن حكم نظرهما إلى حكم آخر لمقتضى ، إلا أنه لم يبين نوع ذلك المقتضى . على أن فيه شيئاً آخر وهو شموله للعدول عن العام إلى الخاص ، وعن المنسوخ إلى الناسخ ، وليس هذا غدهم باستحسان . ويلزم على هذا التعريف أنهم يتركون الدليل القوي إلى الضعيف حينما يقولون نترك الاستحسان ونأخذ بالقياس ، كما روى عن الإمام وصاحبيه : وفيه من الفساد ما لا يخفى .

وأما الثالث ، فهو وإن بين نوع الدليل المستحسن به وأنه غير خارج عن الأدلة المتفق عليها ، إلا أنه يرد عليه أنهم يتركون الدليل القوي بالضعيف حينما يقولون : القياس كذا ، والاستحسان كذا ، وبالقياس نأخذ .

إزاء هذا كله اضطر متأخرو الحنفية إلى بيان هذا الاستحسان بياناً شافياً يدفع كل ما قيل ويتفق الخصوم ، فقالوا : إنه يطلق بإطلاقين : الأول : إطلاق خاص ، وهو : قياس خفي في مقابلة قياس جلي ، وهو المشهور في الأصول . والآخر إطلاق عام وهو : كل دليل في مقابلة قياس جلي أعم من أن يكون نصاً أو إجماعاً أو ضرورة أو قياساً خفياً . وهذا هو المشهور في الفقه . فالاستحسان عند الفقهاء لا يخرج عن هذه الأربعة . ثم أخذ هؤلاء المتأخرون يقسمون كلا من القياس

الحنى ومقابله الجلى باعتبار الصحة والفساد مرة ، وباعتبار القوة والضعف مرة أخرى ، ليدفعوا ما قبل عن إمامهم إنه يترك الدليل القوى ويعمل بالضعيف إذا قال : ترك الاستحسان وتأخذ بالقياس . فقسم نحر الإسلام القياس الجلى الى قسمين : ما ضعف أثره ، وما ظهر فساده وخفيت صحته . وقسم الحنى كذلك الى ما قوى أثره وما ظهرت صحته وخفى فساده ؛ قال : فإذا اجتمع أو ذما قدم الاستحسان ، وعند اجتماع ثانيهما يقدم القياس ، لأن العبرة بالصحة وقوة الأثر .

وشمس الأئمة السرخسى يقول : والاستحسان فى الحقيقة قياسان : أحدهما جلى ضعيف الأثر فسمى قياسا ، والآخر حنى قوى الأثر فسمى استحسانا ، أى قياسا مستحسنا . فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور . وقد بقوى أثر القياس فى بعض الفصول فيؤخذ به ؛ فانقسم القياس الى قسمين ، والاستحسان الى قسمين .

وهذا صدر الإسلام يقول فى شأن ترك الاستحسان الى القياس : إن الاستحسان إذا كان أكثر تأثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى ، وإذا كان القياس أكثر تأثيرا كان الاستحسان استحسانا تسمية لا معنى ، والاستحسان معنى هو القياس ، اهـ .

بهذا أذعن الخصم وسلم حتى قال : الحق أنه لا يوجد استحسان مختلف فيه ما دام علم المراد منه وأنه لا يخرج عن الأدلة المشهورة ، واشتهر ذلك فى كتب متأخرى الشافعية ، وحلوا مقالة الشافعى السابقة على الاستحسان بالهوى الذى لا يستند الى أصل شرعى ، ولم يبق للمخالف بعد هذا التحديد إلا النزاع فى التسمية متعللا بأن الصحابة رضوان الله عليهم لم يفعلوا ذلك . وهذا سهل الدفع حيث ورد ما ينبىء عن هذه اللفظة فى الكتاب والسنة ، فلا معنى للنزاع فى الاسم بعد تسليم المعنى .

ثم يحىء بعد هؤلاء صدر الشريعة ويتعقب حصر الأقسام فيما سمعت ، فيقول : واعلم أنه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان فى هذين القسمين ، وعلى انحصار التعارض بينهما فى هذين الوجهين ، فلماذا أوردت الأقسام الممكنة عقلا ، فقلت : وبالتقسيم العقلى ينقسم كل الى ضعيف الأثر وقويه ، وعند التعارض لا يرجح الاستحسان إلا فى صورة واحدة وهى أن يكون قوى الأثر والقياس ضعيفه ، وفى الصور الثلاث القياس راجح ؛ وإلى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما ، وصحيح

الظاهر فامد الباطن وبالعكس . فهذه أقسام أربعة لكل من القياس والاستحسان ، فيجري التعارض بينهما على هذا التقسيم على ستة عشر وجها . ثم أخذ بين الراجع والمرجوح من هذه الصور من غير أن يذكر لنا مثالا واحدا . ولعله فرح بهذه الاحتمالات العقلية التي هي أشبه بمسألة حسائية منها بقاعدة أصولية ، مغفلا أنه يتكلم على أصول الفتنه المأخوذة من الفروع . ويأتي بعده ابن الهمام ويحكي هذا التقسيم في تحريره ، ويوضح صور التعارض فيها من غير ذكر مثل لذلك . ومثله في هذا المولى خسرو في مرآته ، وصاحب المسلم وشارحه ممن أتى بعدهم . والكل يحكي غيرنا قد ولا معترض . ويعلم الله أنه ضياع للوقت في غير ما يفيد ، وكذا للأذهان من غير جدوى ، وتعقيد للأصول التي جعلوها طريقا للاستنباط . ولكنه التقليد والدفاع عن المذهب . ونحن لو جاريناهم وأخذنا هذه الأقسام ووضعناها في كفة ميزان الأقيسة الذي نصبوه لخنقت بها ، ولما لاقت قبولا ، حيث شرطوا الملاءمة والتأثير واعتبار الشارع كما سبق .

وبعد ، فهذه صورة مصغرة لما قاله الأصوليون من الحنفية في هذا البحث . وإنا واقفون هنا وقفة لدلي بما نراه . والله أسأل أن يعصمني من الزلل ، ويهديني إلى صواب القول ونافع الحديث ، فأقول وبالله التوفيق :

إذا كانت هذه الأصول وضعت لفقهاء الحنفية مستمدة من فروع المذهب ولم تنقل صراحة عن الإمام وصاحبيه ، فكان لزاما على الباحث أن يرجع بهذه الأصول إلى تلك الفروع ويسير بهما في طريق واحد ، فإن توافقا سلبا ورضى بها حكما عليها ، وإن التوى أحدهما وند عن صاحبه ، وقف عند الفروع وترك هذه الأصول . وهذا يقول كما قال الحموي ^(١) في شرحه على الأشباه والنظائر ، لا عبرة بما في كتب الأصول إذا خالفت ما في كتب الفروع ، . وهي كلمة وإن قالها في سبب خاص إلا أنني اعتبر عمومها حيث يسير العموم .

تصفحت مسائل الاستحسان في فقه الحنفية في مشهور كتبهم ووضعت منها جملة كبيرة أمامي ، وأخذت أطبق هذه الأنواع المذكورة في أصولهم على تلك

المسائل ، فوجدت صعوبة في التطبيق . ومريد إخضاعها لا بد وأن يركب متن التكلف ، ويسير في طريق التحايل شوطا بعيدا .

والذي ظهر لي بعد طول البحث أنهم تكلفوا في موضعين :

الموضع الأول : جعلهم القياس المقابل للاستحسان بأنواعه قياسا أصوليا مع أنه يبدو في أغلب الصور بمعنى القاعدة العامة المأخوذة من مجموع الأدلة الواردة في نوع واحد ، أو بمعنى مقتضى الدليل العام .

الموضع الثاني : حصرهم الاستحسان في هذه الأنواع الأربعة : النص والإجماع والقياس والضرورة ، حتى إن بعضهم أرجع المستحسن بالضرورة الى قياس خفي أو إجماع سنده الضرورة ، مخافة أن يقال إن الضرورة ليست من الأدلة المشهورة المعترف بها ، مع أن أنواعه تروى على الثانية كما يظهر ذلك من عرض طائفة من المسائل وتقسيمها وبيان ما فيها إن شاء الله .

أما النوع الأول : فمن المعلوم أن لكل إمام من الأئمة قواعد عامة وكليات اجتهادية أخذها من مجموعات الأدلة : بأن يعتمد الى طائفة الأدلة الواردة في نوع واحد ويجمع بينها باحثا عن ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها راجحها ومرجوحها ، ثم يستخلص من ذلك قاعدة عامة يطبقها على الجزئيات الكثيرة ما وقع منها ؛ وما لم يقع يفرضه ويعطيه حكمه ؛ فإن لم يجد دليلا يعارض هذه القاعدة طرد عمومها ولم يستثن من أفرادها شيئا ، وإن جاءه ما يعارضها في بعض جزئياتها نظر في هذا الدليل ، فإن ألقاه صحيح السند والدلالة عمل به في محله ، واستثنى ذلك الفرد من تلك القاعدة ، فيكون لهذا الفرد حكمان متعارضان : حكم باعتبار دخوله تحت المفهوم الكلي الذي ورد فيه دليل عام أو جملة أدلة ، وحكم مخالف لهذا أثبتته له الدليل الخاص ؛ هذا الحكم الأخير يسميه بعض الأئمة حكما مستحسنا على خلاف القياس ، وهذا العمل استحسانا بدليل كذا ، نص أو أثر أو غيرهما . وبعضهم لا يسميه بهذا الاسم بل يطلق عليه أنه مستثنى من الحكم العام . وإن وجد ذلك الدليل ضعيفا لا يقوى على معارضة الأصل العام رده وسماه شاذا . وقد يجد المجتهد بعد تكوين القاعدة أو تأصيل الأصل العام أن تطبيقها على فرد من أفرادها

يلحق بالاس الحرج أو يُفوت عليهم المصلحة، فيستثنى ذلك الفرد ويثبت له حكماً يدفع ذلك الحرج أو يحصل تلك المصلحة، ثم يسمى هذا العمل استحصانا، والحكم الأخير عنده مستحسن بضرورة أو حاجة أو غيرهما.

ولو كان الأئمة كلهم دونوا أصولهم ورسموا لنا كيفية استنباطهم، لوجدنا ذلك واضحاً جليلاً على قرة هذه الأصول وتلك القواعد.

واليك ما قاله الإمام الشافعي رضي الله عنه في رسالته ^(١) عند الكلام على الخبر الذي يقاس عليه والذي لا يقاس عليه :

« قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية في الحر المسلم يقتل خطأ مائة من الإبل، وقضى بها على العاقلة، وكان العمدة يخالف الخطأ في القود والمأثم، ويوافق في أنه قد تكون فيه دية، فلما كان قضاء رسول الله في كل امرئ فيما لزمه إنما هو في ماله دون مال غيره إلا في الحر يقتل خطأ، قضينا على العاقلة في الحر يقتل خطأ ما قضى به رسول الله، وجعلنا الحر يقتل عمداً إذا كانت فيه دية في مال الجاني، كما كان كل ما جنى في ماله غير الخطأ، ولم نقس ما لزمه من غرم بغير جراح خطأ، على ما لزمه بقتل الخطأ. فإن قال قائل: وما الذي يفرم الرجل من جنايته وما لزمه غير الخطأ؟ قلت قال الله: وآتوا النساء صدقاتهن نحلة، وقال: وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي، ثم ساق الآيات التي أوجبت تحرير الرقبة على المظاهر وجزاء قتل الصيد وكفارة الأيمان. ثم قال: وقضى رسول الله أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفست المواشي بالليل فهو ضامن على أهلها. ثم قال: فدل الكتاب والسنة وما لم يختلف المسلمون فيه أن هذا كله في مال الرجل بحق، وجب عليه لله أو أوجه الله عليه للآدميين بوجوه لزمته، وأنه لا يكلف أحد غرمه عنه، ولا يجوز أن يجنى رجل ويغرم غير الجاني إلا في الموضع الذي سنه رسول الله فيه خاصاً من قتل الخطأ وجنائه على الآدميين خطأ. ثم قال: والقياس فيما جنى على بهيمة أو متاع أو غيره - على ما وصفت - أن ذلك في ماله، لأن الأكثر المعروف أن ما جنى في ماله فلا يقاس على الأقل ويترك

(١) ص ٥٤٩ وما بعدها

الأكثر المعقول ويخص الرجل الحر يقتل الحر خطأ فتعقله العاقلة وما كان من جناية خطأ على نفس وجرح خبراً أو قياساً ، ا هـ .

فهذا صريح فيما قلناه . جمع رضى الله عنه النصوص الموجبة للغرامات كلها وأخذ منها حكماً عاماً جعله أصلاً يطبق على ما لم ينص عليه ، وهو « أن ما جناه الإنسان أو التزمه لا يتحملة عنه غيره » ، إلا في الموضع المستثنى بالنص ، وهو القتل الخطأ ، فإن البدية فيه على العاقلة .

وقال ابن تيمية في فتاويه (١) : منع الشافعي بيع الغرر كغيره ، وأدخل فيه أنواعاً لم يدخلها غيره ، من الحب والتمر في قشره الذى ليس بصوان (٢) كالبيا قلاء والجوز واللوز في قشره الأخضر والحب في سنبله . كل ذلك في الجديد . وروى عنه أنه ذكر له أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع أصول الحب حتى يشتد ؛ فدل على جواز بيعه إذا اشتد وإن كان في سنبله ، فقال : إن صبح هذا أخرجه من العام ، أو كلاماً قريباً من هذا ، ا هـ .

وما روى عن أبي حنيفة رضى الله عنه من الفروع يدلنا على أنه قُبِعَ القواعد وأصل الأصول بما فهمه من كتاب الله وما وصله من حديث رسول صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم هذه القواعد بعد ذلك في أمرين : أخبار الآحاد أولاً ، وتفريع الفروع وقرض المسائل ثانياً . فتراه إذا روى له حديث عرضه على هذه الأصول ، فإن وافقها قبله وعمل به ، وإن خالفها رده وسماه شاذاً ، إلا إذا تعددت طرقه ورواه الجمهور - كما يقول أبو يوسف عليك بالحديث بما رواه العامة - فإنه حينئذ يقبله ويعمل به ، ويستثنى حكم ما يدل عليه من العموم ، ويسميه استحساناً .

يقول ابن عبد البر في الانتقاء : وإن كثيراً من أهل الحديث استجازوا الطعن على أبي حنيفة لرده كثيراً من أخبار الآحاد العذول ، لأنه كان يذهب في ذلك إلى عرضها على ما اجتمع عنده من الأحاديث ومعاني القرآن ، فما شذ عن ذلك رده وسماه شاذاً ، ا هـ .

(١) ٢ - ص ٢٧٨

(٢) صوان الشيء : رعاؤه الذى يحفظ فيه

وأبو زيد الدبوسي^(١) يقول : « إن خبر الواحد متى ورد مخالفاً لنفس الأصول لم يقبله أصحابنا ، ومثّل له بحديثين : الأول « من مس ذكره فليتوضأ » فإنه ورد مخالفاً للأصول لأنه ليس في الأصول انتقاض الطهارة بمس بعض أعضائه ؛ والثاني حديث المصراة لأنه ورد مخالفاً لنفس الأصول إذ ليس في الأصول عقد ينسخ فيأخذ أحد المتعاقدين رأس المال وأضعافه ، وهذا يؤدي إلى ذلك ، لأنه إذا اشترى شاة بنصف صاع من تمر فوجدها مصراة ، فلوردها مع صاع وقيمة الصاع أضعاف قيمة الشاة وهو رأس ماله وليس له نظير في الشرع . . هذا وإن تغالى في ذلك التصوير كما تكلف في دفع ما ورد عليهم من قبولهم بعض أخبار الآحاد الأخرى كحديث الوضوء بنبيذ التمر وغيره : بأن مثل هذا لم يخالف الأصول بل خالف قياس الأصول .

وليت شعري ما الفرق بين الموضعين ، حتى يجعل الأول مخالفاً لنفس الأصول والقواعد ، ويجعل الثاني مخالفاً لقياس الأصول ١٢ .

اللهم إنه عمل غير مستقيم حمله عليه التعصب لمذهب إمامه وتقليده في كل ما نقل عنه ، ومحاولة إظهار إمامه بمظهر المعصوم الذي لا يخطئ في كثير ولا قليل . وماذا عليه لو قال إن هذه الأحاديث جاءت مخالفة للقواعد العامة ولكن الصنف الأول لم يصح عند الإمام صحة الصنف الثاني فقبل هذا ورد ذلك .

ولولا ثبوت ذلك عن أبي حنيفة رضي الله عنه لما ساغ للكرخي أن يتكلم بهذه العبارات^(٢) « الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فإنها تحمل على النسخ أو على الترجيح ، والأولى أن تحمل على التأويل من جهة التوفيق . . » الأصل أن كل خبر يحنى بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر ، أو ترجيح فيه بما يحتاج به أصحابنا من وجوه الترجيح ، أو يحمل على التوفيق . .

وهل يسوغ لمسلم أن يتكلم بهذه الكلمات ، مع أنها تبدو نائية عن حدود الشريعة لولا ما عرفه عن إمامه من أنه استقرأ موارد الشريعة وأدلتها حسب جهده فحرف ناسخها ومنسوخها وعامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وبمحملها ومفسرها ومحكمها

(١) تأسيس النظر ص ٧٧ .

(٢) رسالته في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية مع تأسيس النظر ص ٨٥ .

ومؤولها، ثم اتصل أصولاً عامة فإذا وُجدَ بعد ذلك ما يخالف قول الإمام حمل على حمل من هذه المحامل ١.

هذه الأصول استطاع أبو حنيفة الإمام أن يخضع مدينيات العراق المعقدة لشرعة الله . وبهذه القواعد تمكن الإمام الأعظم من أن يفرض المسائل ويتمدر وقوع الحوادث ويفتي فيما وقع وما لم يتم استعداده للبلاء ، كما قال لقنادة (١) : « إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج عنه » . وبهذه الطريقة قوى على مسامرة البيئة التي عاش فيها وإفتاء السائلين فيما فرضوه وقد رُوه من فروض تخطت حدود الإمكان إلى ساحة الاستحالة وعدم التصور . وهذا مثال واحد من تلك الأسئلة يصور لك مبلغ ما وصلوا إليه من الفروض :

روى الخطيب (٢) البغدادي : أن رجلاً سأل أبا حنيفة : متى يحرم الطعام على الصائم ؟ قال له : إذا طلع الفجر . فقال له السائل : فإن طلع نصف الليل ؟ فقال له أبو حنيفة : قم يا أهرج . كما روى مثل هذه الحادثة مع تليذه أبي يوسف (٣) ، قال أبو يوسف لرجل في مجلسه كان يطيل الصمت : ألا تسكلم ؟ فقال بلى ، متى يفطر الصائم ؟ قال : إذا غابت الشمس ، قال : فإن لم تغب إلى نصف الليل ؟ فضحك أبو يوسف ، وقال له : أصبت في صمتك وأخطأت أنا في استدعاء نطقك ١ ،

وهؤلاء الأئمة رضى الله عنهم في تعميم القواعد العامة واستثنائهم مواضع الحاجة ، لم يكتفوا مبتدعين في ذلك ، بل هي طريقة الشارع الحكيم في تشريع الأحكام . يقول العز بن عبد السلام في قاعدة المستثنيات (٤) من القواعد الشرعية ما نصه : « اعلم أن الله شرع لعباده السعى في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في ملازمة مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح . وكذلك شرع لهم السعى في درء مفسد الدارين أو في أحدهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة ، ثم استثنى منها ما في اجتنبه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفسد ، وكل ذلك رحمة بعباده ، ونظر لهم ورفق بهم . ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس ؛ وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات ، أم

(١) تاريخ بغداد - ١٣ - ٢٤٨ . (٢) نفس الجزء - ٢٥٢ . (٣) ١٤ - ٢٤٨ .

(٤) قواعد الأحكام - ٢ - ١٣٨ .

ومن يستقرىء الشريعة يجد من ذلك الشيء الكثير ؛ فالقرآن حرم الميتة في جميع الأحوال واستثنى منها حالة الاضطرار لما يلزم من طرد الحكم العام فيها من الحرج العظيم المؤدى الى هلاك بعض النفوس ؛ وأمر بإقامة الصلاة في غير آية ، وأرسل لهم جبريل ليعلمهم كيفيتها فأمرهم يومين كاملين ؛ ثم أمرهم بالمحافظة على هذه الصلاة ، حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ، وبعد ذلك رخص لهم في قصرها كمية وكيفية في صلاة السفر والخوف ، وأباح الجمع في بعض الأوقات ، كل ذلك رفعا للحرج والمشقة التي تلحقهم إن هم كلفوا بالإتمام ، كما هو مقتضى الدليل العام . والرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المعدوم ، ولما كان طرد هذا المعدوم يلحق ببعض الناس العنت ويضيع عليهم الرفق ؛ رخص في السلم وهو فرد منه . ونهى عن مبادلة المال المتحد النوع إلا متساويا بدا ، ورخص في القرض وهو نوع من ربا القسيطة دفعا لحاجة الناس وتوسعة عليهم ، حتى إنه صلى الله عليه وسلم اقترض وزاد عند اثره ، وأخبر أن هذا من مكارم الأخلاق . وكذلك رخص في العرايا وهو نوع من ربا الفضل لما وجد طرد المعدوم يؤدي الى حقوق الأذى بالمعري إن دخل المعري في وسط نخيله ، وبالمعري إذ قد يجر المنع الى منع العرايا . والقرآن حرم النظر للأجنبية ، ورخص الرسول صلى الله عليه وسلم في النظر الى المخطوبة ، وعند الحاجة كالشهادة والقضاء والمداواة وغير ذلك .

هذه المستثنيات كلها سماها القائلون بالاستحسان استحسانا ، والمنكر له معترف بالاستثناء فيها ، ويبقى نزاعه في إطلاق اللفظ فقط .

ومن تأمل مسائل الاستحسان كلها وجدها لا تعدو المسائل التي خرجت عن حكم نظائرها ، سواء كان ذلك بنص الشارع كما في المستثنيات بالنص ، أو كان باتفاق المجتهدين كالمستحسن بالإجماع أو برأى مجتهد وحده تبعا للمصلحة الخاصة . وهذه هي المسائل التي قالوا عنها إنها على خلاف القياس ، ومنعوا القياس عليها ، وهي التي على خلاف القواعد كما سماها عز الدين بن عبد السلام في مقالته السابقة . وفي عبارات أخرى له ، منها قوله ^(١) : « إذا باع ثمرة قد بدا صلاحها فإنه يجب

إبقاؤها إلى أوان لجذاذها والتمكّن من سقيها بها ، لأن عذير مشروطان بالعرف فصارا كما لو شرطاهما بلفظه . فان قيل : لو باع ماشية وشرط سقيها أو علفها على البائع أو شرط إبقاها في ملك البائع مدة فإن ذلك لا يصح ، فلم يصح هذا الاشتراط ههنا ؟ قلنا : لأن الحاجة ماسة إليه وحاملة عليه ، فكان من المستنثيات عن القواعد تحصيلاً لمصالح هذا العقد .

وفي موضع آخر ^(١) يقول : وإنما خولفت القواعد في الوقف ، حيث فيه لإخراج المنافع إلى غير مالك كالوقف على بناء القناطر والمساجد ؛ لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية إلى يوم الدين ، فلما عظمت مصلحته خولفت القواعد في أمره تحصيلاً لمصلحته . ومن ذلك الوصايا خولفت فيها القواعد تحصيلاً لمصالحها ، نظراً إلى الامرات إذا انقطعت حسناتهم إلى رفع درجاتهم وتكفير سيئاتهم بحسناتهم ، فجاز فيها تراخي القبول عن الإيجاب ، لأن شرط القبول الاتصال بالإيجاب ، فإن تأخر تأخر يشترط بالإضراب عن القبول بطل سلطان القبول ، لأن الإيجاب موجب لسلطان القبول للتعاقب في المدة التي يمتد فيها مجيباً للوجوب غير مضرب عن جوابه ، وهذا معتبر باتصال الكلام ، اهـ .

وقال إمام ^(٢) الحرمين : إن تحمل العاقلة الدية خارج عن القاعدة التي هي اختصاص كل متلف أو متعمد أو ملتزم بالضمان . ثم قال : إن مثل هذا لا يعقل معناه ، وهي في مستثنى الشارع ، والمستثنى لا يقاس عليه .

وعلماء الحنفية أنفسهم قد اعترفوا بأن المسائل المستحقة خرجت عن القواعد العامة . ففي المسلم ^(٣) وشرحه : انفقوا على أن المستثنى لا يقاس عليه لخروجه عن قاعدة عامة ، ومثل له بالعرايا عند الشافعية .

ويقول الحموي في غمز ^(٤) عيون البصائر في معنى قاعدة : إذا ضاق الأمر اتسع ، المراد بالاتساع : الترخص عن الأقيسة وطرد القواعد . والمراد بالضيق : المشقة ، اهـ .

(١) ٢٥ ص ١٥٢ - (٢) البرهان ص ٢٨٧ - (٣) ٢٥ ص ٢٤٤

(٤) ١٥ ص ١٩٧

والزيلي^(١) في شرح الكنز عند الكلام على بيع الوفاء يقول : ومن مشايخ سمرقند من جعله بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه ، منهم الإمام نجم الدين النسفي ، وقال : اتفق مشايخنا في هذا الزمان فيلوه بيعاً جائزاً مفيداً بعض أحكامه وهو الانتفاع به دون البعض وهو البيع ، حاجة الناس ولتعاليمهم فيه ، والقواعد قد ترك بالتعامل ، وجوز الاستصناع لذلك ، اهـ وقال سعد افندي في حواشيه على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم : « أقول : فأين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع ؟ » .

إذا تمهد هذا وعرفنا أن الاستحسان هو إخراج فرد من أفراد العموم وتخصيصه بحكم آخر تحميلاً لمصلحة أو دفع مفسدة سواء كان ذلك بنص ورد فيه أو باجتهاد المجتهد تبعاً للمصلحة - ظهر ما في قولهم : الاستحسان كل دليل في مقابلة القياس ، من تفسيرهم لهذا القياس بالقياس الأصولي ، وحصرهم الدليل المقابل لدليل الاستحسان في القياس فقط ، مع أنه قد يكون عاماً وقد يكون قياساً . ويظهر أن منثناً ذلك على ما يبدو لي ، والله أعلم :

أولاً : هو تصريح أنهم بلفظة القياس في مقابلة الاستحسان ، ولم يكن للقياس معنى في عصر هؤلاء الأصوليين إلا ذلك المعنى المخصوص الذي ثار نزاعهم حوله إثباتاً ونقياً ، فتكفوا في حمل لفظة القياس عليه .

وثانياً : هو أنهم لما تنازعوا في الاستحسان وطال نزاعهم فيه ، أرادوا تصويره بصورة الدليل القوي المعارض لدليل أضعف منه ، فجعلوا الدليل المقابل له في جميع الصور قياساً ، وهو آخر الأدلة الأربعة في القوة بالاتفاق .

وهذا خطأ ، لأن لفظة القياس لفظة اصطلاحية ، وقد كانت قبل هذا الزمن تشير في طريق أوسع دائرة من هذه الدائرة الضيقة التي حصروها فيها ، ولم تلبس هذا الثوب الضيق إلا في عصورهم المتأخرة ، حينما استحكم النزاع بين أتباع الأئمة . فهذا الإمام الشافعي يسوي بين لفظي القياس والاجتهاد ويجعل مدلولهما شيئاً واحداً . وعبارته في الرسالة : قال : فما القياس ؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان ؟ قلت : هما اسمان لمعنى واحد الخ . بيدنا غير المتأخرون أهل الاصطلاح بينهما بالعموم

(١) تبين الحقائق ص ٥٥ ص ١٨٤ باب الاكراه

والخصوص ، فجعلوا القياس خاصا والاجتهاد عاما . ومرادنا أن الالفاظ عند
الائمة أطلقت على معاني قد تخالف ما أطلقه عليها المتأخرون .

ويقول الغزالي^(١) ، ولفظة القياس اصطلاح للفقهاء ، فيختلف إطلاقها بحسب
اختلافهم في الاصطلاح ، فليست أرى الإطناب في تصحيح ذلك أو إفساده ، لأن
أكثر تدوار النظر فيه على اللفظ . اهـ

وأنت إذا صرفت النظر عن كل ما قيل ، ونظرت الى ذلك الفرد الذي خرج
بالاستحسان عن حكم نظائره ، وجدته لا يخلو : إما أن يكون داخلا تحت مفهوم
لفظ عام ورد في ذلك العام نص معين أولا ، بأن كان ذلك الفرد ليس داخلا
تحت مفهوم عام كذلك ، بل أشبه فردا أو أفرادا آخر ثبت لها حكم خاص بنص
أو غيره .

فالأول : كبيع السلم فإنه فرد من أفراد بيع ما ليس عند الإنسان الوارد فيه
الحديث . يا حكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك . فبالنظر لهذا الحديث يكون
بيع السلم منبها عنه ، ولما ورد الترخيص فيه الذي عبر عنه الراوى بقوله : ورخص
في السلم ، أو قول الرسول صلى الله عليه وسلم إشارة الى جوازه . من أسلف
فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم ، الحديث ، خرج عن حكم
النهى وصار مباحا . فالتعارض هنا بين حديثين : حديث عام بالمنع له ولغيره ،
وآخر خاص بالإباحة له ، وما له الى تخصيص نص بنص لا معارضة نص لقياس .
ولقد اعترف بهذا بعض الأصوليين ، ولكنه حاول بعد ذلك جعل التعارض بين
النص والقياس الجلي محافظة على مضابطهم للاستحسان .

يقول الفخرى في حاشيته على التلويح عند ذكر هذا المثال : . فإن قيل : هذا
تخصيص العام بالآثر وهو : لا تبع ما ليس عندك ، قلنا : سلمنا كونه تخصيصا
لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الآثر . اهـ

وأنت خبير بأنه لا قيمة لهذا القياس هنا في إثبات حكم في بيع السلم حتى
يعارض الآثر المرخص فيه ، لأن الفرض وجود النص العام الشامل له ، وعند
وجود النص يستغنى عن القياس .

(١) المستصفى ٢٠ ص ٢٨٥

والثاني كقول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فتألت : حضت ، وكذبها الزوج ، فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج ، قياساً على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار فأنت طالق أو كنت فلانا فأنت كذا ، فقالت : دخلت أو كنت ، وكذبها الزوج . والاستحسان أنها تصدق قياساً على قولها له انقضت عدتي ، وكانت بالحيض ، أو قالت : إني حامل ، لأنها أمينة على ما في رحمها بدلالة قوله تعالى ، ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن . . . فالتعارض هنا بين قياس وقياس . ولعل هذا النوع هو الذي قال فيه محمد بن الحسن رضي الله عنه إخباراً عن إمامه : كان أصحابه يعارضونه بالمقاييس فيتصرفون منه فإذا قال استحسان لم يلحقه واحد منهم . لأنه أغمض أنواع الاستحسان كما قال الجصاص ، لأن الفصل بين شبه وشبه يحتاج إلى دقة في الملاحظة وبراعة في الاستنباط واطلاع واسع على أسرار الشريعة وأصولها .

وبناء على هذا نقول : إن أراد هؤلاء المعروفون بالقياس القياس الأصولي ، فغير مسلم في جميع الأنواع ، وإن أرادوا به شيئاً آخر فليظروه .

والمالكية الذين وافقوا الخفية في القول بالاستحسان لم يقصروا الدليل المقابل للاستحسان على القياس الخاص ، بل صرحوا بأنه أعم منه .

فهذا ابن العربي يعترفه فيقول : والاستحسان عندنا وعند الخفية هو العمل بأقوى الدليلين ؛ وذلك أن العموم إذا استمر ، والقياس إذا اطرده ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان ، من ظاهر أو معنى ؛ ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ؛ ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس . ويرى مالك وأبو حنيفة تخصيص القياس ببعض العلة الخ ، ونقل عنه الشاطبي في الاعتصام تعريفاً آخر وتقسماً للاستحسان ، فقال : الاستحسان إشار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضته ما يمارض به في بعض مقتضياته ، وينقسم إلى أقسام : منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة أو للإسیر لرفع المشقة وإيثار التوسعة ، أ هـ .

وقال الشاطبي ^(١) عند الكلام على مثال من الأمثلة التي ذكرها للاستحسان :

(١) الاعتصام ٢ ص ٢٢٤

شئ ، . فمقتضى هذا أن الزوج لا يرث من زوجته المرتدة لأنها كافرة وهو مسلم
ولكنه استحسن الإرث في صورة ردتها في المرض نظرا لمصلحة وتأديبا لمثلها
إذا أرادت أن تفر من ميراث زوجها . وما أشبه هذا بفعل عثمان رضي الله عنه
في توريث المبتوتة في مرض الموت على خلاف الأصل . وكذلك قوله في مسألة
تصدق الرجل الثقة في دعواه مع يمينه : وهذا استحسان لأنه ربما لا يمكن الرجل
البينة على متاع أو مال أنه له الخ ؛ القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العام وهو
حديث : البينة على المدعي واليمين على من أنكر ، فكل مدع لا يصدق إلا ببينة
وهذا الرجل لم يؤيد دعواه بالبينة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولكنه استحسن
تصديقه دفعاً للخرج عنه وحفظاً للسل لأنه في هذه الحالة قد لا يتمكن من إحضار
البينة . فهذه الصورة استثنيت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى
الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا ببينة ، أخذنا من الحديث السابق ،
وهذه الصورة استثنيت من هذا الأصل .

والخلاصة : أنه إذا قيل القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ،
لا يتعين أن يكون القياس بمعناه الأصولي ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ،
وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العام الوارد في هذا النوع ، وقد يكون بذلك
المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبهها لمقتضى آخر ،
وهو أنواع كثيرة كما سنبين ذلك في البحث التالي .

الموضع الثاني : ما به الاستحسان ، أو الأمور التي يترك بها القياس ، وهي
كثيرة يقف عليها المتابع لمسائل الاستحسان في الفقه غير متقيد بما قالوه في كتب
الأصول ؛ فقد يكون بالنص وبالإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة
الخلاف وبالقياس الخفي وغير ذلك .

النوع الأول : الاستحسان بالنص ، ويدخل تحته جميع الصور التي استثناهما
الشارع من عموم نفاذها . ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والأصل
فيه عدم الجواز للنهي ، لا تبع ما ليس عندك ، وهو عام ، ولكن استثنى هذا
لحاجة الناس ، وهو بيع المغاليس كما يقول الفقهاء ، لأن المشتري يحتاج إلى

ثى ، . فقتضى هذا أن الزوج لا يرث من زوجته المرتدة لأنها كافرة وهو مسلم
ولكنه استحسّن الإرث في صورة ردتها في المرض فقرا للمصلحة وتأديباً مثلها
إذا أرادت أن تخرج من ميراث زوجها . وما أشبه هذا بفعل عثمان رضي الله عنه
في توريث المبتوتة في مرض الموت على خلاف الأصل . وكذلك قوله في مسألة
تصدق الرجل الثقة في دعواه مع يمينه : وهذا استحسان لأنه ربما لا يمكن الرجل
البيّنة على مناع أو مال أنه له الخ : القياس فيه بمعنى مقتضى الدليل العام وهو
حديث : البيّنة على المدعى واليمين على من أنكر ، فكل مدع لا يصدق إلا بيّنة
وهذا الرجل لم يؤيد دعواه بالبيّنة ، فالقياس أن لا يصدق ، ولكنه استحسّن
تصديقه دفعاً للمخرج عنه وحفظاً لسان لأنه في هذه الحالة قد لا يتمكن من إحضار
البيّنة . هذه الصورة استثنت من ذلك العموم . ويصح أن يقال : القياس هنا بمعنى
الأصل ، وهو أن كل مدع لا يقبل قوله إلا بيّنة ، أخذاً من الحديث السابق ،
وهذه الصورة استثنت من هذا الأصل .

والخلاصة : أنه إذا قيل القياس في هذه المسألة كذا ، والاستحسان كذا ،
لا يتعين أن يكون القياس بمعنى الأصول ، بل قد يكون بمعنى مقتضى القاعدة ،
وقد يكون بمعنى مقتضى الدليل العام الوارد في هذا النوع ، وقد يكون بذلك
المعنى الخاص ، والصورة المستحسنة أخرجت من عموم ما يشبهها لمقتضى آخر ،
وهو أنواع كثيرة كما سبق في ذلك في البحث التالي .

المرضع الثاني : ما به الاستحسان ، أو الأمور التي يترك بها القياس ، وهي
كثيرة يقف عليها المتبع لمسائل الاستحسان في الفقه غير متقيد بما قالوه في كتب
الأصول ؛ فقد يكون بالنسب والإجماع وبالضرورة وبالعرف وبالمصلحة وبمراعاة
الخلاف وبالقياس الحنفى وغير ذلك .

النوع الأول : الاستحسان بالنسب ، ويدخل تحته جميع الصور التي استثناهما
الشارع من عموم نفاذها . ومن ذلك السلم فإنه بيع ما ليس عند الإنسان والأصل
فيه عدم الجواز للنسب ، لا تبع ما ليس عندك ، وهو عام ، ولكن استثنى هذا
حاجة الناس ، وهو بيع الغائب كما يقول الفقهاء ، لأن المشتري يحتاج إلى

الاسترباح لنفقة عياله ، وهو بالسلم أسهل ، إذ لا بد من كون المبيع نازلا عن القيمة فيربحه المشتري . والبائع قد يكون له حاجة في الحال إلى السلم وقدرة في المال على المبيع بسهولة ، فتدفع به حاجته الحالية إلى قدرته المالية ؛ فلهذه المصالح شرع السلم . وقد قالوا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء المدينة وهم يسلفون السنة والسفتين فأقرهم عليه بعد أن نظمه لهم ، من أسلف فليستف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ، الحديث . فإذا كان هذا البيع من أفراد بيع المعدوم الذي ليس عند الإنسان بشئله دليله ، وهو عموم الحديث ، واستثناء الرسول صلى الله عليه وسلم منه للحاجة كما يقول الراوى بعد روايته حديث النهي ، ورخص في السلم ؛ فيكون القياس هنا بمعنى الأصل في مثله المأخوذ من الدليل العام .

ولا داعي للقول بأنه على خلاف القياس على بيع المعدوم الذي قامت عليه المعركة بين الحنفية وبين ابن القيم وشيخه ، حيث أنكرا كونه على خلاف القياس قائلين بأنه على وفق القياس الصحيح قياسا على البيع الذي أجل فيه الثمن ، لأنه نزاع لفظي ، فإن القائلين بأنه على خلاف القياس مرادهم قياس الباب أى قاعدة بيع المعدوم ، وهذا لا يمنع من موافقته لقياس آخر وهو الذي ادعاه المخالفون ، ولما جاء هذا مخالفا لقاعدته القرينية منه الذي هو فرد منها بحكم الدلالة اللغوية أو الشرعية للألفاظ ، سموه مشروعا على خلاف القياس .

ومنه الإجارة ؛ فإنها عقد على المنافع وهي معدومة ، والأصل في المعدوم عدم صحته تملكه ولا إضافة التملك إليه ، ولكن النص ورد بجوازها لحاجة الناس استثناء لها من هذا الأصل ، وليس هنا مقيس عليه حتى يقال إن القياس قياس أصولي .

ومن ذلك الوصية ؛ لأنها تملك مضاف إلى حال زوال الملكية ، والأصل في التملك الشرعي أن لا يضاف إلى زمن زوال الملك . خرج هذا الفرد عن أمثاله بالكتاب والسنة من بعد وصية يوصى بها ، الثلث والثلث كثير ، الحديث ؛ أباحه الشارع لحاجة الناس تداركا لما فاتهم في حياتهم ، وليس هنا شئ يقاس عليه

إلا ما قالوه : لو قال لغيره ملكتك غدا كان باطلا ، فهذا أولى . وهذا النوع لا خلاف فيه ، وإنما النزاع في التسمية فقط .

ومن هذا النوع : بقاء صوم الناس بالحديث ، وقد سبق الكلام عليه .

ومنه جواز خيار الشرط على خلاف القياس الذي هو الأصل ؛ وذلك لأن مقتضى العقد اللزوم ، وهذا الخيار مانع منه ، فيكون جوازه بالنص استثناء له من قضية مقتضى العقد الممهودة في الشرع ، أو أنه إخراج فرد من أفراد الحديث منهي عن بيع وشرطه . إن صح ، وليس هنا قياس أصولي ، وإلا فأي المقيس عليه ؟ ومنه إيجاب الغرة في الجنين ؛ لأن مقتضى القياس إما وجوب دية كاملة إن اعتبر إنسانا حيا ، وإما عدم وجوب شيء إن اعتبر ميتا ؛ فلما ورد الحديث خرج عن مقتضى القياس في الديات . وفي هذا يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : لو لا هذا الحديث لتقلت فيه بارأى .

وقد يدخل في هذا المستحسن بالآثر عن الصحابي ، لأن وروده على خلاف القياس يجعله في حكم المرفوع ، مثل ما تقدم عن أبي يوسف في مسألة إذا رأى الإمام أو حاكمه رجلا قد سرق أو شرب خمر أو زنى فلا ينبغي أن يقيم عليه الحد برؤيته لذلك حتى يقوم به عنده بينة ، وهذا استحسان لما بلغنا في ذلك من الآثر . فأما القياس فإنه يمتضى ذلك عليه ، ولكن بلغنا نحو من ذلك عن أبي بكر وعمر ؛ بخلاف حقوق الناس الخ . والآثر هو ما رواه الإمام أحمد أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال (١) : لو رأيت رجلا على حد من حدود الله ما أخذته ولا دعوت له أحدا حتى يكون معي غيره .

النوع الثاني الاستحسان بالإجماع : وهو أعم من أن يكون بإفتاء المجتهدين في حادثة على خلاف القياس في أمثالها ، أو على خلاف مقتضى الدليل العام ؛ ويمثل لهذا بالمثال السابق حيث لم ينكر أحد ، فكان إجماعا - كما يقولون . أو يكون بسكوتهم وعدم إنكارهم على ما تعامل به الناس إذا كان هذا الفعل مخالفا للأصل أو للدليل العام دعت إليه حاجتهم . ومثلوا لذلك بالاستصناع ، فإن

(١) متن المتنق ٢ ص ٩٤١

المجتهدين ، رأوا الناس يتعاملونه مع أنه من بيع المصدوم المنهى عنه ، لما دعت حاجتهم إليه ، فلم ينكروا ، فصار مستثنى بالإجماع . هكذا قالوا ، ولما ورد عليهم أن الإجماع هنا وقع معارضا للنص وهو الحديث فأين القياس المقابل لاستحسان بالإجماع ؟ أجابوا بأن النص صار في حق هذا الحكم مخصوصا بالإجماع ، فبقى القياس الباقي للجواز معارضا للإجماع ، فستطاع إعتباره بمعارضة الإجماع . وهذا كما ترى التواء في التوجيه ، وتحايل لإثبات دعواهم الاستحسان بالإجماع في مقابلة القياس محافظة على ضابطهم الذي رسموه . على أن في دعوى الثبوت بالإجماع نظراً ؛ لأن هذا التعامل إما أن يكون حصل في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده ، فإن كان في زمنه فيكون الدليل هو تقرير الرسول إن كان الفاعل غيره ، أو فعلة إن كان هو المستصنع . وقد روى الزيلعي ^(١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استصنع خاتماً ومنبراً . وحينئذ يخرج عن أن يكون مستحسناً بالإجماع ، فيلحق بالنوع السابق . وإن كان بعده فلا يخلو أن يكون قد وجد في جميع البقاع دفعة واحدة واطلع عليه المجتهدون كذلك ، أو حصل في مكان دون غيره ثم عم وانتشر ، وإطلاع المجتهدين حينئذ يكون تدريجياً ، وأخيراً تم الإجماع . فإن كان الأول فلا شك أنه إجماع صحيح عند من يقول به ، ومستنده المصلحة أو الحاجة ، ودفع الحرج ، وفي إثبات ذلك مشقة بالغة ، بل ذلك لا يتصور وقوعه ، لأن الحاجات تختلف باختلاف الأشخاص والأوقات والبلدان ؛ ولا يعقل أن يندفع الناس كلهم إليه في لحظة واحدة ، لأنه ليس من الأمور الجبلية كالأكل والشرب مثلاً . وإن كان الثاني فنحن نسلم أنه بعد تقرر الإجماع يكون هو الدليل ، ولكن قبل تقرر ما الدليل على ذلك والفرض أن لا نص ولا قياس ؟ أسكوت المجتهد الأول بعد دليلاً ؟ لم يقل بذلك أحد ، أم معه دليل لم يصرح به ؟ وما هو ؟ لا شيء إلا أن كل مجتهد يعلم من شريعة الله عائمة الشرائع أنها جاءت لمصالح الناس فلا تقف حائزاً أمام حاجتهم ، فالدليل الأول في مثل هذا هو حاجة الناس ومصالحهم ، وهي التي استند إليها في عدم الإنكار ، ولو لم يكن ذلك لكان كل من تعامل قبل تقرر الإجماع آثماً ، حيث عمل بغير دليل مخالف للحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكذلك المجتهد الذي سكوت قبل ذلك . ودعاة الإجماع لا يوافقون على هذا .

(١) تبيين الحقائق ج ٤ ص ١٢٣

إذا تقرر هذا صح لنا أن نقول : المصلحة والحاجة يصح تخصيص النص بها ، وهو هنا حديث « لا تبع ما ليس عندك » ، ويكون انعقاد الإجماع على جواز الاستصناع إجماعاً على هذا . وقد يقال إن الحاجة هنا بمنزلة الضرورة وهي تبيع المحذور شرعاً . قلنا إنها استناداً إلى الواقع لا تبلغ حد الضرورة ولا تقاربه ؛ لأنه يمكن تحصيل رغبات الناس بغير هذا ، بأن يفعل الصانع أنواعاً متعددة وأشكالاً متنوعة كالملابس والأحذية مثلاً ، ولا يعدم الطالب أن يجد طلبته في هذه الأصناف ، كما هو مشاهد اليوم .

ومن هذا النوع استحسان جواز دخول الحمام من غير تعيين أجره وتقدير مدة البث ، فإن الناس فعلوا ذلك وتعاملوه من غير إنكار من أحد ، مع أن هذا إجارة ولا بد فيها من بيان المدة ، وهي واردة على استهلاك العين ولا بد من بيان مقداره . ففيها جهالتان : في المقنود عليه ، وفي المدة ، وكل واحدة منهما تكفي في إفساد الإجارة ، ولكن ذلك أبيع لحاجة الناس ، ولتساهلهم عادة في أمثال تلك الأشياء بالإجماع . وقد يقال في هذا ما قيل في سابقه .

النوع الثالث الاستحسان بالضرورة : ومثلاً له بالحكم بطهارة الحياض والآبار بعد تنجسها ، والقياس يقتضي أن لا تطهر أبداً لبقاء الماء النجس ولو قليلاً ، وكذا أرضه نجسة لم يستعمل فيها المطهر ، وهذا لأن الشارع طلب منا إزالة النجاسات ، وما دام للنجاسة بقية ، لا يتغير الحكم إلى الطهارة ، ولكن هذا النوع خرج عن ذلك الحكم العام لما يلحق الناس من الحرج العظيم لو كانوا استنصالح النجاسات ، وليس في مقدورهم ذلك . أو يقال : إن مقتضى قياسها على الثياب والأجسام لا تطهر ، ولكن استحسان ذلك للضرورة .

يقول صاحب الهداية : « ومسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس . ثم قال إن وقعت فيها بركة أو بعرتان من بعر الإبل والغنم لم تفسد الماء استحساناً والقياس أن تفسده لوقوع النجاسة في الماء القليل . ووجه الاستحسان أن آبار القلوات ليست لها رموس حاضرة ، والمواشي تبعر حولها فتلقبها الريح فيها ، فجعل القليل عفواً للضرورة ، ولا ضرورة في الكثير ، وهو ما يستكثره الناظر إليه . وكذلك الشاة تبعر في المحلب بركة أو بعرتين ؛ ترعى البقرة ، ويشرب اللبن لمكان الضرورة ، اهـ .

ومن هذا النوع الحكم بطهارة سور سباع الطير وهي تأكل النجاسات
ومقارها لا يخلو عنها عادة ، فمقتضى قياسها على غيرها من سباع البهائم تكون
نجسة ، ولكنها لما كانت تقض من الهواء ولا يمكن الاحتراز عنها خصوصا
لسكان الصحارى والقلوات الذين لا يتمكنون من تخمير أو انهم ، حكم بطهارتها
- وإن كان مع الكراهة - هذه الضرورة استحسانا ، إخراجا لها عن حكم أمثالها .
وإن كانوا مثلوا بهذا للمستحسن بالقياس الخفى وتكلفوا فيه فقالوا : إن مقارها
عظم وهي تشرب به فلا تخالط رطوبتها الماء . ولما ورد عليهم أنها تأكل النجاسات
قالوا : إن عادت ذلك مقارها بالتراب بعد الأكل فيطهر ، وما بقى فهو قليل معفو
عنه . ويقال لهم : هل وقفت على عادة كل طير واستقرأتم أحوالها من أنها تأكل
فتدلك ، أم ذلك مشاهدة بعض الأنواع في بعض الأحيان ؟ وهل يصح أخذ حكم
كل من استمرأه بعض الجزئيات ؟ . على أنه قد ينزل من جوفها شيء حين شربها ،
فأرأى لكم أن تقولوا : إن الضرورة قضت بذلك ، كما صرح بهذا صاحب الكشف
الكبير ، عبد العزيز البخارى ، وشارح المسلم .

ومن هذا النوع : جواز الشهادة على الشهادة في كل حق لا يسقط بالشبهة ،
وقبولها إذا مات الأصول أو غابوا في مكان لا يصل إليه إلا بعد ثلاثة أيام
أو أكثر ، أو مرضوا مرضا يمنعهم من حضور مجلس القضاء . وزاد بعضهم ما إذا
كان الأصل مخدرة لا تخالط الرجال ، أو مسجوننا ؛ مع أن الأصل في الشهادة
المعينة ، وهؤلاء لم يعاينوا ؛ فمقتضى ذلك الأصل الذى دل عليه الدليل العام ، إذا
رأيت ^(١) مثل الشمس فاشهد وإلا فدع ، عدم الجواز ، ولكن جوز ذلك حفظا

(١) قال الزيلعى في نصب الراية ٤ : ٨٢ : حديث « إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع ،
قلت أخرجه البيهقى في سننه والحاكم في المستدرک عن محمد بن سليمان بن مسمول ثنا أبى ثنا عبيد الله بن
سلمة بن وهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشهادة
فقال : هل ترى الشمس ؟ قال نعم قال : هل مثلها فاشهد أو دع ، قال الحاكم حديث صحيح الإسناد
ولم يخرجاه . ولحقه الذهبي في مختصره فقال بل هو حديث واه فان محمد بن سليمان بن مسمول ضعفه
غير واحد . قلت : رواه كذا ابن عدى في الكامل والمقبيل في كتابه وأعله بمحمد بن سليمان بن
مسمول ، وأسند ابن عدى تضعيفه عن النسائي ووافقه . وقال : عامة ما يرويه لا يتابع عليه إسناداً ولا متناً ، اهـ

للحقوق من الضياع إذا مات الشهود ، ودفعاً للخرج الشديد الذي يلحقهم لو كلفوا بإحضار الأصول مع المرحض الشديد أو الغيبة .

ومنه جواز الشهادة بالسماع في النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي وإن لم يعين ، استثناء من ذلك الأصل العام السابق ، لما يلحق الناس من الحرج الشديد لو كلفوا إحضار شهود عابثوا ، إذا أرادوا إثبات شيء من هذه ، وقد لا يعين إلا امرأة كما في الولادة ، وقد يموت المعين كما في غيرها ، فحفظ المصالح الناس ودفعاً للخرج عنهم جوزوا هذه الشهادة .

النوع الرابع : الاستحسان المستند إلى العرف . ومسائله كثيرة في الفقه ، ويتنوع إلى أنواع : العرف الشرعي ، والعرف العملي ، وعرف التخاطب .

فن النوع الأول : إذا قال الرجل : مالي في المساكين صدقة ، فالقياس أن يلزمه التصديق بجميع أنواع ماله ، لعموم اسم المال . وهو قول زفر . ولأنه لو قال : أوصيت بثلث مالي ، صرف إلى ثلث جميع المال ، ولكنهم استحسنوا قصر التصديق على مال الزكاة فقط تقييداً لإيجابه بإيجاب الله تعالى . فان الله أطلق المال في الزكاة مريداً به أنواعاً مخصوصة ، بخلاف الوصية فإنها خلافة كالميراث فلا تختص . وفي المسألة مدرك آخر ، وهو أن الرجل لو ألزم التصديق بجميع المال كما قال ، لأصبح عالة على غيره بعد أن كان في غنى عنهم ، والحياة مظنة الحاجة ، بخلاف الوصية فإنها تتم في حالة الاستغناء وهي ما بعد الموت ، فلا يلزم من صرف الوصية إلى جميع أنواع المال لزومه في النذر . على أنها مقيدة بالثلث ، وما بقي فيه غناء للورثة . والشارع الذي أطلق المال في الوصية ، لم يقبده بنوع دون نوع كما في الزكاة . ففي الحقيقة منشأ الاستحسان هنا هو المصلحة والحاجة

وما أشبهه هذا بقول الإمام مالك رضي الله عنه فيمن حلف بطلاق كل امرأة يتزوجها : إنه لا يعتبر هذا التعليق ويلغى ، لأنه يسد عليه باب النكاح ، مع موافقته للحنفية في صحة أصل التعليق في غير هذه الصورة . قال ابن رشد ^(١) : إنه استحسان مبني على المصلحة ؛ وذلك أنه إذا عم فأوجبنا عليه التعميم ، لم يجد سبيلاً

(١) بداية المجتهد ٢ ص ٧٢ .

إلى النكاح الحلال ، فكان ذلك عتبا به وحرجا . وكأنه من باب نذر المعصية ؛
وأما إذا خصص الأمر كذلك إذا أزمناه الطلاق ، اهـ .

ومن ذلك : لو حلف لا يصلي ، فقتضى القياس أن يحث بمجرد الافتتاح ، كما
في الصوم حيث يحث بمجرد الشروع ، ولكنه لا يحث إلا بركعة تامة الأركان ،
لأن الصلاة في عرف الشارع عبارة عن هذه الأركان ، فالتم يأت بجميع الأركان
لا يسمى فعله صلاة ، بخلاف الصوم فإنه ركن واحد وهو الإمساك ، فيتكرر
في الجزء الثاني .

ومن النوع الثاني : قول الإمام محمد فيمن باع ثمرا وشرط بقاءه متى يتم
نضجه : إنه يصح في الاستحسان لعادة الناس ذلك ؛ وفي القياس لا يجوز ، لأن هذا
شرط لا يتنضيه العقد ، وهو شغل ملك الغير ؛ أو هو صفقة في صفقة ؛ لأنه إما
إعارة أو إجارة في بيع ، وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صفقتين في
صفقة . فهذا الاستحسان المستند إلى العادة التي منشؤها حاجة الناس ومصلحتهم ،
خصص الص العام ، وهو الحديث السابق إن صح ، أو الحديث الآخر ، نهى عن
بيع وشرط ، .

ومن هذا ما قاله أيضا في جواز وقف المتقول استحسانا لتعامل الناس به .
والقياس لا يجوز .

ومن هذا النوع ما قالوه فيمن استعار دابة فردها إلى بيت مالها فهلكت :
لم يضمن استحسانا ، لنعرف الناس الرد على هذه الحالة . والقياس في المال
المستعار أن يرد إلى مالكة في يده كالثوب وغيره .

ومن ذلك قولهم : إذا استأجر الرجل جملا ليحمل عليه محملا وراكبين إلى بلد
كذا : جاز استحسانا ، وإن كان المحمل مجهولا ، ومثل هذا يفسد الإجارة لجهالة .
ولكن العرف قضى على ذلك ، فيصرف إلى المتعارف ، فانتفت الجهالة المؤدية
إلى النزاع .

ومن النوع الثالث : قول الرجل : كل حل علي حرام ، فالقياس فيه أن يحث
بمجرد النطق ؛ لأنه باشر فعلا حلالا مباحا وهو التنفس . والاستحسان يقيد
بالطعام والشراب ، للعرف .

ومن هذا النوع : قول الرجل : أوصيت الى جيراني : القياس فيه أن يقيد بالملاصقين عند أبي حنيفة : لأن الجار من المجاورة وهي الملاصقة حقيقة ؛ ولهذا اختصت الشفعة بهم ، والاستحسان يشملهم وغيرهم من أهل محله ، لأنهم يسمون جيرانا في عرف المتخاطب ، ولأن المقصود بهم ، وهو ينتظم الجميع . وهو مذهب الصحابين . وفي الإجملاء ^(١) بعد هذه المسألة قال أبو يوسف وعبد : « فهو لاء جيرانه في كلام الناس ، . »

النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الخفي . وفيه يكون الفرد مترددا بين أصلين ، في كل منهما حكم ثابت شرعا ، وقد أخذ شبا من كل منهما ، فيلحق بأقربهما شبا له ، وهذا لا يدرك إلا بعد التأمل . من ذلك ما قالوه في سؤر سباع الطير . وقد سبق أنه من قسم آخر .

ومنه قول الرجل لامرأته : إذا حضت فأنت طالق ، فقالت : حضت ، وكذبها الزوج ؛ فالقياس لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها ، أو يصدقها الزوج قياسا على أمثاله من قوله لها : إن دخلت الدار أو كبت فلانا فأنت طالق . وهذا هو الذي يتبادر ، لظهور الشبه ، ولكنها تصدق استحسانا ، قياسا على قولها للزوج إذا أراد منها شيئا : إني حائضة الآن ، وقولها : إن العدة انقضت إذا كانت بالحيض ، وقولها : إني حامل ؛ وذلك كله لأنها أمانة على ما في رحمها ، بدلالة قوله تعالى : « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » فقد جعل سبحانه الإخبار عما في الرحم خاصا بها ، فقبل قولها فيه . وهذا هو القياس الخفي الذي لا يقف عليه إلا المجتهد . وعلى هذا تحمل مقالة الإمام محمد السابقة .

النوع السادس : الاستحسان احتياطا مراعاة للخلاف ؛ كما قالوا في السفية المحجور عليه : لو أراد عمرة واحدة لم يمنع منها استحسانا ، والقياس أن يمنع ، لأنها تطوع ، فصارت كاللحج تطوعا . ووجهوا الاستحسان بأن بعض العلماء قال بوجوبها فيمكن منها احتياطا مراعاة لذلك الخلاف .

النوع السابع : ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ، تيسيرا وإيثارا للتوسعة

(١) نقله الشلبي في حواشيه على شرح الكنز ٦٠ - ٢٠٠

ورفعنا للمشقة ، كما قالوا في إهدار الوصف في الربا ، مع أن الدليل يقتضي التسوية فيه ، لأن في اعتباره سد باب البياعات .

وقولهم : إن الجهالة اليسيرة تتحمل في الوكالة كجهالة الوصف استحسانا لأن مبنى النوكيل على التوسعة .

ومن هذا قول الإمام محمد في مسألة من له على آخر مائة ، خلف لا يقبض منها درهما دون درهم ، ثم وزن له خمسين فدفعها إليه ، ثم وزن له خمسين أخرى فدفعها إليه ، حنث في القياس ، ولم يحنث في الاستحسان ما دام في عمل الوزن . فقد ترك مقتضى الدليل في ذلك القدر اليسير تيسيرا وتوسعة ، لأنه قد لا يتيسر له وزنها دفعة واحدة ، ولو اعتبر هذا القدر لوقع الحالف في حرج .

النوع الثامن : الاستحسان بالمصلحة . وأمثلة هذا النوع كثيرة : منها استحسان أبي يوسف توريث زوج المرتدة منها إذا ارتدت في المرض ، مع أن مقتضى الدليل العام عدم الميراث كما قال ، وليس ذلك بقياس القياس أن لا ميراث مطلقا سواء كانت الردة في الصحة أو المرض . ووجه الاستحسان هنا ليس إلا زجر المرتدة وأمثالها ، ومعاملة بنقيض مقصودها من الفرار من الإرث . وهذا كما ترى تخصيص للنص بالمصلحة كما بيناه من قبل .

ومنه ما قالوه فيمن سرق المرة الثالثة : إنه لا تقطع يده اليسرى استحسانا ، والقياس أن تقطع لأنها جناية موجبة للقطع كالأولى والثانية . وللحديث الذي رواه أبو داود ^(١) يسند إلى جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال : « جاء بسارق إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « اقتلوه » فقالوا : « يا رسول الله إنما سرق » فقال : « اقطعوه » قال ففقطع . ثم جاء به الثانية فقال : « اقتلوه » فقالوا : « يا رسول الله إنما سرق » قال : « اقطعوه » وكذلك في الثالثة والرابعة ، ثم قال : فأتى به الخامسة فقال : « اقتلوه » قال جابر : فانطلقنا به فقتلناه ثم اجترأنا فالفينا في بئر ورمينا عليه الحجارة ، اهـ .

ووجه الاستحسان أن في القطع في الثالثة تفويت جنس المنفعة . وفي هذا يقول علي بن أبي طالب كرم الله وجهه : « إني لاستحيي من الله أن لا أدع له يدا

(١) السنن ٤ - ص ١٤٢

بأكل بها ويستجى بها ، ورجلا يمشى عليها ، . فقد راعى مصلحة الرجل الخاصة .
والخفية هنا ادعوا إجماعا من الصحابة ، وفي ثبوت الإجماع نظر .

ومنه ما قالوه في المساقاة إنها تبطل بالموت لأنها في معنى الإجارة ، وهذا هو
الأصل في جميع الصور ، لكنهم استثنوا صورة ما إذا مات رب الأرض والخارج
بسر ، فحكموا فيها ببقاء العقد استحسانا ، وللعامل أن يقوم عليه حتى يدرك وإن
كره الورثة ذلك ، دفعا للضرر عنه ، وحفظا لمصلحته ، ولا يلحق هؤلاء ضرر منه .
ومن هذا النوع قولهم فيمن باع شيئا على أن يرهنه المشتري شيئا بعينه ، أو
يعطيه كفيلا حاضرا في المجلس ، فقبل ، جاز استحسانا ، والقياس لا يجوز لأنه صفقة
في صفقة وهو منهي عنه ، أو شرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة لأحدهما ، ومثله
مفسد للبيع عندم . وجه الاستحسان أن هذا الشرط ملائم للعقد لأنه استيثاق
وفيه مصلحة للعاقدين : أما المشتري فلأنه ربما ظهر هذا المبيع مستحقا لأجنبي ؛
وأما البائع فلأن فيه تسهila لتعامله مع الناس ، فلو منع من هذا لأحجم من لم يعرفه
عن مبايعته ، وفيه تقوية لمصلحته .

ومنه ما أفتى به الصاحبان من تضمين الصناع إلا من شيء غالب ، كالحريق
الغالب ، والعدو المكابر ، لمصلحة الناس ، مع أن الأصل عدم التضمين كما قال
أبو حنيفة وزفر .

ومنه ما أفتوا به من جواز بيع الوصي مال الكبير الغائب ما عدا العقار ،
وقالوا إنه استحسان ، والقياس أن لا يملك شيئا من ذلك ، لأنه موكل بالحفظ
لا بالبيع ، كما أن الأب لا يملك ذلك على الكبير الحاضر . ووجهوا الاستحسان
بأن في البيع حفظ ما يتسارع إليه الفساد ، ومصلحة الغائب في ذلك ، حيث يكون
حفظ الثمن أيسر على الوصي ، ولو منعاه من البيع لأدى إلى ضياع المال . وأما
العقار فمحض بنفسه حتى لو خيف عليه الهلاك صح بيعه .

ومن هذا تجوزهم للأب شراء مال الصغير من نفسه وبيع ماله للصغير بالعدل ،
استحسانا ، رعاية للمصلحة ؛ لأن للأب ولاية كاملة وشفقة شاملة . والقياس لا يجوز
وهو قول زفر ، للتأني في الحقوق الراجعة إلى العقود . ثم قاسوا الوصي على الأب ^(١)
في ذلك .

ومن ذلك ما لو قال الرجل لورثته : لفلان على دين فصدقه ، فإنه يصدق إلى الثالث . وهذا استحسان ، والقياس أن لا يصدق لأنه إقرار بمجهول ، وهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يحكم به إلا بالبيان ولم يبين . وقوله : فصدقه ، مخالف للشرع حيث لا يصدق المدعى شرعاً إلا بحجة ، فيتعذر جعله إقراراً مطلقاً فلا يعتبر . ووجه الاستحسان أن الرجل قد يحتاج إلى مثل هذا ، لأنه كثيراً ما يعلم أن لفلان عليه حقاً ولا يعرف مقداره ، وقد يكون رب الدين غائباً والمدين في حالة احتضار لا يتمكن من الوقوف على الحقيقة من صاحبها ، وهو في حاجة إلى تفريغ ذمته ، فصحيح هذا منه وإن كان مخالفاً لقواعد الشرع وأدله ، رعاية المصلحة .

يقول صاحب الهداية : « ولا بأس بقبول هدية العبد التاجر ، وإجابة دعوته ، واستعارة دابته ؛ وتكره كسوته الثوب ، وهديته الدرهم والدنانير . وهذا استحسان ، وفي القياس كل ذلك باطل ، لأنه تبرع ، والعبد ليس من أهله . ووجه الاستحسان أنه عليه السلام قبل هدية سلمان رضى الله عنه حينما كان عبداً ، وقبل هدية بريرة رضى الله عنها وقال : « هو لها صدقة ولنا هدية » وكانت مكاتبة . والصحابة أجابوا دعوة مولى أبي أسيد وكان عبداً ؛ ولأن في هذه الأشياء ضرورة لا يجحد التاجر بدءاً منها ؛ ومن ملك شيئاً يملك ما هو من ضروراته ، ولا ضرورة في الكسوة وإهداء الدراهم ، فبقي على أصل القياس ، اهـ .

فقد حكى في المسألة قياساً واستحساناً : أما القياس فيمضي الأصل هنا ، وهو أن العبد ليس بأهل للتبرع لأنه غير مالك . وأما الاستحسان فقد استدل به بالمنقول والمعقول . وأكبر الظن عندى أن الإمام لم يستدل بهذه الأحاديث ولم يجعلها دليل الاستحسان إن كان قتل هذا الفرع عنه ، بل استند في استحسانه هذا إلى مجرد المصلحة . ومأصله : أن العبد عنده لا يملك التبرع فلا يصح منه ، ولكنه إذا كان تاجراً قد يحتاج تجارته إلى الإهداء وإقامة الولائم وترويح أهلها ، وهذا وإن كان فيه تبرع ببعض مال السيد بغير إذنه وهو ضرر ، إلا أنه أبيع لمصلحة أعظم من هذا الضرر ، فقد يجر وراءه نفعاً كبيراً . أما الأحاديث والآثار فبعيد جداً أن يستدل بها على دعواه ، لأنها تفيد جواز التبرع مطلقاً ، تاجرًا كان العبد أو غير تاجر ، بل هي وقعت بمن ليس تاجرًا ، لأن سلمان حين إهدائه لرسول الله صلى الله

عليه وسلم لم يكن تاجراً ، بل كان مملوكاً ليهودى يعمل له فى زرعته ونخله ، وقد كان هذا فى مبدأ إسلامه . وإنما فعل ذلك ليتحقق ^(١) من الأمارات التى أخبره الراهب عنها بأنها علامات خاتم الأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليه . وكذلك بريرة لم تكن تاجرة حين أهدت . والحديث الذى ورد فى قصتها هذه مصرح بأن إهداءها كان من مال الصدقة ، ولفظه : ' تصدق على بريرة فأهدت لبعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما سأل : هل عندكم شيء ؟ قلن : لا إلا كذا ؛ فقال صلى الله عليه وسلم : ' هو لها صدقة ، ولنا هدية ' .

وأعل هذه الأحاديث لم تبلغه أو بلغته ، ولم تصح عنده ، وإنما ذلك من عمل الاتباع الذين أرادوا تطعيم المذهب بالأحاديث ، فاستدلوا بما لا دلالة فيه أحياناً ، وبما هو ينقض دعواهم تارة ، ويضعف أقوال السلف التى رويت لهم على أنها أحاديث قبلوها متساهلين تارة أخرى .

وبعد ، فهذه صورة واضحة للاستحسان فى فقه الحنفية مفصل الأنواع مبين الأقسام ، ومنها يظهر الفرق الكبير بين كلام الأصوليين وحقيقته الفقه ، وأن تعريفات الاستحسان التى قالوها لم تكن مميزة لجميع أنواعه ، بل قصروها وقيدوها ببعضها . وقد علمت السبب الداعى إلى هذا التضيق والتحديد ، وأنه روح العصر الذى عاشوا فيه ، جعلهم يلبسون للزمن ثوبه اللائق به فى فظهم . ولو اعترفوا بما فسره به الكرخى الذى أدرك حقيقة الاستحسان من أنه إخراج الحادثة عن حكم أمثالها إلى حكم آخر لمقتضى ، لكان إلى الصواب أقرب . لو أنهم فعلوا ذلك لما بعدوا عن الحقيقة ، وما كان عليهم بعد ذلك إلا بيان ذلك المقتضى وتفصيل أنواعه ، وقد رأيت تفصيلها . ثم لا يضيرهم أن قيل عنه إنه شامل للتخصيص ، وليكن التخصيص استحساناً ، وهل مثل هذا يترك به الواقع ؟

ويعجبنى هنا قول السيد الشريف فى تعريفاته بعد أن حكى تعريفهم المشهور : ' الاستحسان : هو ترك القياس ، والأخذ بما هو أرفق بالناس ، فهذا وأيم الله يصور حقيقة الاستحسان ، لا أقول فى فقه الحنفية ، بل فى فقه الإمام نفسه . فما اعتبار

(١) راجع ترجمة سلمان فى طبقات ابن سعد ج ٤ القسم الأول ص ٥٦ وما بعدها .

المصلحة في مقابلة الدليل العام أو القاعدة التي قعدها ، إلا للرفق بالناس ، وهو رضى الله عنه لم يخرج بهذا عن حدود الشريعة كما يقولون - كذبوا ! بل هو سلوك من خبر الشريعة ، وعرف أسرارها ، ووقف على مقاصدها ، واقتفى أثر أصحاب رسول الله وخلفهم الصالح . وقد رأيت في سابق الأبحاث طريقتهم الصحيحة التي عليها طغى التقليد في عصوره فأخفاها عن أعين الناظرين ؛ ولعل في تسميتهم هذا الاستثناء استحسانا إشارة منهم الى أن هذا الحكم الذي قيل من أجل هذه المصلحة يفتى ويعمل به ما دام محصلا لمصلحته ، فإذا ما ترتب عليه مفسدة أو أصبح لا يحصل هذه المصلحة صار غير مستحسن .

واقدر رأينا أبا حنيفة وأصحابه في غير مواطن الاستحسان يعتبرون المصلحة ولو كانت في مقابلة النص ، وليس هذا مخالفة لشرع الله كما يقولون ، بل هو عين الموافقة ، حيث علموا أن النص ما ورد إلا لتحقيق تلك المصالح ، فلما تغيرت الأحوال وتقلبت الأمور ، عدلوا الى طريق المصلحة ، وسلكوه غير مبتدعين . فهذا أبو يوسف يروى عن إمامه أنه قال^(١) : « وإذا أصاب المسلمون غنائم من متاع أو غنم فعجزوا عن حملها ، ذبحوا الغنم وحرقوا المتاع وحرقوا لحوم الغنم كراهية أن ينتفع بذلك أهل الشرك » . فقد أفتى بهذا وفيه إضاعة للمال مع عموم النهي عنه ، ولكنه راعى في ذلك مصلحة المسلمين ، ودفع المفسدة التي تترتب على تركه ، وهي تقوية العدو بهذا المال المتروك . وأبو يوسف يحتاج له هنا بقوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل » . الآية ، وهذا كما ترى استدلال بأن الشارع اعتبر جنس هذا ، لأن إتلاف ما يتقوى به العدو ، من جنس إعداد السلاح والخيل . وأما الآثار التي رويت عن أبي بكر رضى الله عنه من أنه نهى عنه مرة وأمر به أخرى ، فقد تكلم ابن حنبل رضى الله عنه في أثر النهي وضعفه . وعلى فرض صحة الأمرين قلعله رأى المصلحة فيما كتب ، وهي تختلف باختلاف الأحوال .

وروى الطحاوى في شرح الآثار^(٢) عن أبي حنيفة أنه قال : « لا بأس بالصدقات كلها على بني هاشم » . وذهب في ذلك عندنا الى أن الصدقات إنما كانت حرمت

(١) الرد على سيد الأوزاعي ص ٨٣ .

(٢) ١٥ ص ٣٠١ .

عليهم من أجل ما جعل لهم في الخمس من سهم ذوى الربى ، فلما انقطع ذلك عنهم ورجع الى غيرهم يموت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حل لهم بذلك ما قد كان محرما عليهم ، من أجل ما قد كان أحل لهم ، ا هـ .

وقال الزيلعي ^(١) روى أبو عصمة عن أبي حنيفة جواز دفع الزكاة الى الهاشمي في زمانه . وقال صاحب المحيط : روى ابن ساعدة عن أبي يوسف رحمه الله أنه قال : لا بأس بصدقة بني هاشم بعضهم على بعض ، ولا أرى الصدقة عليهم وعلى مواليتهم من غيرهم . فقد جازا دفع الزكاة الى الهاشمي مع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم منع من ذلك فقال : إنها لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد وإنما هي أوساخ الناس ^(٢) . وقد أفتى أبو يوسف بجواز رعى حشيش الحرم معللا ذلك بخوف لحوق الضرر بالحجيج ، مع ورود النهي عن ذلك .

وهذا محمد بن الحسن ^(٣) يقول : وأما تلقى السلع فكل أرض كان ذلك يضر بأهلها ، فليس ينبغي أن يفعل ذلك بها ، فإذا كثرت الأشياء بها حتى صار ذلك لا يضر بأهلها فلا بأس بذلك إن شاء الله ، ا هـ . فقد قصر النهي العام على صورة ما إذا كان الضرر متحققا ، وأخرج منه صورة ما إذا كان هذا العمل لا يضر المسلمين . وهو يفيد أن مثل هذه الأحكام دائرة مع المصلحة ، فما يحققها يباح ، وما لا فلا .

وخلاصة البحث : أن أبا حنيفة وأصحابه اعتبروا المصالح وخصصوا بها النصوص ، بل عارضوا بها النصوص في بعض الأحيان ، وهذه المصالح منها ما يبلغ حدة الضرورة ، ومنها ما لم يصل الى ذلك .

(١) تبين الحقائق ص ٣٠٢ ، وتفسير روح البيان ص ٦٥ ص ٢٠٤ .

(٢) لم أجده الحديث بهذا اللفظ في رواية واحدة في كتب الحديث بل الذي يرويه هكذا المتقدم . وهو مأخوذ من عدة روايات . ففي قصة الحسن بن علي لما أخذ التمرة من الصدقة ووضعها في فيه قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : كخ كخ ! أما علمت أنا لا تأكل الصدقة ! ، وفي رواية مسلم : إنها لا تحمل لنا الصدقة ، وفي رواية أحمد والطحاوي : لا تحمل لآل محمد الصدقة ، وروى مسلم عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد ، إنما هي أوساخ الناس ، وفي رواية : إنها لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد .

(٣) التعليق الممجد ص ٣٣٦ .

هذا وإن كان الفقهاء المتأخرون من الحنفية صرحوا بتقيض هذا ، وقالوا
إن المصلحة التي عبروا عنها بالمشقة والخرج وعموم البلوى ، لا تعتبر في مقابلة
النص . فالسرخسي في مبسوطه في غير موضع يقول ، وإنما اعتبر البلوى فيما ليس
فيه نص ، أو البلوى لا تعتبر في موضع النص ، وتبعه الزيلعي في شرح الكنز
عند الكلام على تجويز أبي يوسف رعى حشيش الحرم للخرج الذي يباحق الخجيج
إذا منعوا الدواب منه ، وعبارته ، وإثن كان فيه خرج فلا يعتبر ، لأن الخرج
إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه فلا .

ويجيبه صاحب الأشباه ^(١) بعد ذلك ويحمل هذه قاعدة من قواعد المذهب
فيقول ، المشقة والخرج إنما يعتبر في موضع لا نص فيه ، وأما مع النص بخلافه
فلا . ولكن ابن الهمام لا يوافق على هذا وقال : إن هذا ممنوع ، بل البلوى تعتبر
إذا تحققت بالنص النافي للخرج ، وهو ليس معارضة للنص بالرأى . وكذلك
سعدى أفندي في حاشيته على العناية عند رد صاحب العناية على تجويز أبي يوسف
رعى حشيش الحرم قال ، أقول : فأين قولهم : مواضع الضرورة مستثناة من قواعد
الشرع ، ؟

ويقول الخوي في شرح الأشباه عند القاعدة السابقة : إن الرد على أبي يوسف
إنما يتم أن لو كان أبو يوسف يقول بذلك ، والظاهر أنه لا يقول به ، ألا ترى
أنه جوز الكيل فيما يوزن ، والوزن فيما يكال عملاً بالعرف ، وإن ورد النص فيه
بخلافه ، ؟ يريد بذلك الرد على هؤلاء الفقهاء في قاعدتهم تلك التي ردوا بها على أبي
يوسف بأن هذا الرد يكون صحيحاً أن لو كانت هذه القاعدة وردت عن أبي يوسف
أو عمل بتقضيها ، لأنه يكون حينئذ مخالفة منه لها .

وأكرر الظن عندى أن هذا تصرف من الفقهاء في سبيل ترجيح رأى الإمام
في تلك المسألة فقط ، وتلك عادتهم في الترجيح : فقد يلزمون المخالف بما لم يتمل به .
ولو كانت هذه القاعدة نقلت عن الإمام وصاحبيه صراحة لسلطانها وقلنا : نعم
هو عند الحنفية كذلك . وإلا فماذا يقول هؤلاء الفقهاء فيما نقل عن الإمام نفسه

(١) ١٥ - ١١٧ .

من اعتبار الحرج والحاجة، أو المصلحة ودفع المفسدة في مقابلة النصوص فيها
أسمعناك من مسائل الاستحسان وغيرها ؟ وإذا كانت المسألة تخصيصا بالنصوص
النافية للحرج، كما يقول ابن الهيثم، فلا معنى لهذه الحكمة هنا أصلا .

ومن الغريب أنه بينما يقرر هؤلاء الفقهاء تلك القاعدة إذ تراهم يخالفونها
في تفرعاتهم، مخالفين في ذلك النصوص وفتاوى أئمتهم، فما تجويزهم أخذ الأجرة
على تعليم القرآن وسائر الدلاءات، وإفتاؤهم بجواز التسعير في بعض الحالات،
وتجوير بعضهم بيع الوفاء، إلا اعتبارا للمصلحة في مقابلة النصوص الصريحة من
السنة . وقد خالفوا فيها أقوال أئمتهم كذلك لما تغير الزمن . وما اختارهم لقول
محمد في جواز بيع الثمار مع اشتراط بقائها وقد ورد النهي الصريح عن ذلك، إلا من
هذا الوادي وإن قالوا فيه إن التعامل والعرف هو المبيع؛ فإن سبب التعامل هو
الحاجة التي لم تبلغ درجة الضرورة، وقد جوزوا التعامل في الدراهم بالعدد بدلا
واستقراضا وإن تفاوت رزنها، مراعاة للعرف ومراعاة للضرورة، وفي هذا خروج
على النص جملة . نص حديث الربا، لأنه إلغاء للمعيارية بالكيل والوزن . وقد
أفتى أبو السعود منهم بيطان وقف المدين إذا كان دينه مستغرقا والواقف قصد
الفرار، مع إجازة الكل ذلك، مراعاة للمصلحة ودفع الضرر عن طائفة خاصة هم
أصحاب الديون . وقد حكى^(١) عن الفقيه أبي بكر الأعمش أنه قال : إن المدعى
عليه بالسرقة إذا أنكر فللإمام أن يعمل فيه بأكبر رأيه، فإن غلب على ظنه أنه
سارق وأن المسروق عنده، عاقبه . ويجوز ذلك كما لو رآه الإمام جالسا مع الفساق
في مجلس الشراب، وكما لو رآه يمشى مع السارق، فهذا اعتبار للمصلحة في مقابلة النص
« واليمين على من أنكر » .

وما أشبه هذا بما تقل عن الإمام مالك من تجويزه ضرب المتهم بالسرقة إذا
كان معتادا عند إنكاره، حتى يقر، عملا بالمصلحة، وإن كانت في مقابلة الحديث
السابق، ومعارضتها بمصلحة أخرى وهي مصلحة السارق نفسه، لأنه قد يكون
بريئا . هذا وإن سمي فقهاء الحنفية مثل هذه الفتوى سياسة .

(١) نزهة الزيلعي في تبين الحقائق ج ٣ ص ٢٤٠

الاستحسان عند المالكية

اشتهر الإمام مالك رضي الله عنه بالقول بالاستحسان ، ولكن لم ينقل عنه تحديد هذا الاستحسان ، بل إطلاق هذه اللفظة في بعض المسائل وإن لم تكن كثيرة كثرتها في الفقه الحنفي . ويظهر أنه كان يكتب بالمعنى ويترك العنوان في غالب الأحيان ، على نهج القول بالمصالح ، حيث فاق الأقران في الإفتاء بها واعتبارها ، حتى اشتهرت به واشتهر بها . وليس معنى هذا أن يقول في كل فتوى : هذا الحكم لمصلحة هي كذا ، أو الدليل على هذا المصلحة ، أو ما شا كل ذلك من العبارات . ولعل القائلين إنه لم يقل بالاستحسان إلا في مسائل معدودة يعنون بها المسائل التي صرح فيها بلقظة الاستحسان : وإلا فما معنى قوله : الاستحسان تسعة أعشار العلم . كما رواه أصبغ عن ابن القاسم عنه رضي الله عنه . وكذلك لم يحدد التلاميذ الأولون هذا الاستحسان حيث لم يوجد حاجة إلى مثل هذا التحديد ، بل قال أصبغ : الاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس ، وقد بالغ فيه فقال : إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ، وإن الاستحسان عماد العلم .

ولما قامت الخصومات حول الاستحسان وهل هو دليل شرعي أولا ؟ عرفتوه مع اختلاف في العبارات ، كل يذهب إلى ناحية . والظاهر أنهم قصدوا إثبات أنه غير خارج عن الأدلة ، ونفى أنه تشريع بالهوى ، ولم يقصدوا تفصيل أنواعه واستيعابها . وعباراتهم في التعريف تبدو متقاربة لا تختلف إلا في العموم والخصوص . واليك بعضها :

عرفه اللخمي في التبصرة بأنه : كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شها أو أقرب إليها ، والآخر أبعد ، فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على الأصل البعيد ، لجريان عرف ، أو ضرب من المصلحة ، أو خوف مفسدة ، أو ضرب من الضرر . فهو بصورة بأنه ترك قياس قوى الشبه إلى قياس بعيد الشبه لمقتضى : من عرف أو مصلحة . . الخ ، وهذا نوع منه فقط .

وعرفه بعضهم بأنه : استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي . قال : فهو تقديم الاستدلال بالمرسل على القياس . وهذا خاص بنوع كسابقه .

وعرفه ابن العربي بأنه : العمل بأقوى الدليلين . وذلك أن العموم إذا استمر والقياس إذا اطرده ، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر أو معنى . وهذا عام يشمل الأنواع كلها . ولقد صرح في موضع آخر بأن الاستحسان : استثناء من مقتضى الدليل العام فقال : الاستحسان إيشار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والتروخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته . وقسمه أقساما ، منها ترك الدليل للعرف ، وتركه للمصلحة ، وتركه في اليسير التافه لرفع المشقة وإيشار التوسعة .

وعرفه ابن رشد فقال : الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس هو : أن يكون طرحا لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه ، فعدل عنه في بعض المواضع المعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع . ثم قال : والحكم بغلبة الظن أصل في الأحكام . وهذا كما ترى خاص إن فسر القياس بمعنى المعروف عند الأصوليين : وأما إن فسر بالمعنى الأعم كما قلناه فيما سبق كان مرادفا لتعريف ابن العربي .

والحاصل : أنه حصل اختلاف في تعريفه كما عند الحنفية . والذي يؤخذ من مجموعها أنه : استثناء صورة من عموم أمثاله الدليل اقتضى ذلك . وهذا الدليل قد يكون عرفا ، أو مصلحة ، أو مراعاة للخلاف ، أو دفعا لمشقة وإيشاراً للتوسعة على الناس الخ . كما صرح بذلك الشاطبي في الاعتصام وقال : إنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد والأدلة بخلاف المصالح المرسلة ، اهـ .

ويلاحظ من سلوك علماء المالكية في بيان الاستحسان والمصالح المرسلة أنهم أحيانا يمثلون بأمثلة للاستحسان مرة وللمصالح المرسلة مرة أخرى . وملحظهم في ذلك الاعتبار . قياضبار إخراجها عن عموم الدليل سموها استحسانا ، وباعتبار أنه لم يرد فيها نص معين ولم يرد من الشارع اعتبارها بذاتها أو إلغاؤها سموها مصلحة مرسلة . والذي يعيننا من ذلك هو أنهم اعتبروا المصلحة في التشريع ، سواء كانت في مقابلة دليل أولا ، عارضتها مصلحة أخرى أولا ، كما يؤخذ من مجموع كلامهم في الاستحسان والمصالح .

بقي علينا النظر فيما قاله علماء المالكية : إن الإمام مالكاً قال بالمصلحة إذا لم يقابلها نص . وبعبارة أخرى إنه يلغى المصلحة إذا كانت في مقابلة النص . وسموا المصلحة التي عمل بها مرسلات ، والتي تعارض نصاً ملغاة .

قال الشاطبي بعد إيراد أمثلة المصالح : فظهر من هذه الأمثلة أن المصلحة المرسلات تعتبر إذا كانت ملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله . وقال غيره : إن المصلحة عند مالك إذا عارضها نص قلغى . وبعضهم يميز باشتراط عدم مصادمتها للنص . ويؤيد هذا أنهم أنكروا على يحيى ابن يحيى المصمودي فتواه أمير الأندلس وقد جامع في نهار رمضان عمداً بوجوب التكفير بصوم شهرين متتابعين قائلاً : لو خيرناه سهل عليه أن يطأ كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور لئلا يعود . أنكروا عليه حيث خالف مقتضى النص من التخيير وقالوا : إنها فتوى شاذة . وفي اعتبار أمثالها تغيير لحدود الله بتغيير الأحوال ، فتحل رابطة الدين ، وتفصم العرى . الخ ما قالوا .

ونحن إذا رجعنا إلى فتاوى الإمام نفسه وما عمل به من المصلحة ، وجدناه رضى الله عنه اعتبرها ولو كانت في مقابلة النص .

فقد أفتى في المرأة التي طلقت وهي حائض ثم انقطع حيضها فلم تبلغ سن الإياس بعد — وهي التي تسمى في عرف الفقهاء بمعددة الطهر — أنها تنتظر مدة الحمل الغالبة ، تسعة أشهر ، ثم تنتظر ثلاثة أشهر بعد ذلك . وبهذا تنتهي عدتها (١) وتحل للأزواج . وهذه المرأة كما ترى ليست من ذوات الأشهر لعدم صغرها وعدم وصولها إلى سن الإياس بعد . فهي داخلة في عموم قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . ولكنه اعتبر مصلحة المرأة ، لأنها لو بقيت منتظرة من غير تزوج حتى تحيض أو تصل لسن الإياس ثم تعتد بالأشهر ، لتضررت . وأي ضرر بعد هذا الانتظار من غير بعل يمولها ؛ وقد تكون ولا أهل لها ،

(١) مذهب مالك أن عدة هذه المرأة ثلاثة أشهر لا كل السنة كما صرح به خليل ، وبعبارة « وإن لم يميز أو تأخر بلا سبب أو مرضت ، تربعت تسعة أشهر ثم اعتدت بثلاثة » ، فهذه العبارة تفيد أن التسعة استبراء والثلاثة هي للعدة كما صرح بذلك الثفراوى في شرح رسالة ابن أبي ذئب ٢٠٠ ص ٢٣١

فتضطرها الحاجة الى سلوك سبيل شائكة ! . فرعاية للمصلحة ودفعها لما يظن من
المفسدة ، خصص النص وأخرج منه هذه المرأة .

وأفتى رضى الله عنه في الشريفة التي تتضرر بالإرضاع : بأنه لا يجب عليها
الإرضاع محافظة على جمالها ، وأن هذا ليس من عادة قومها ، فلو فعلت لحقها أذى
من تعير أو أنفة زوج أو غير ذلك . . . وهذا كما ترى تخصيص لقوله تعالى
« والوالدات يرضعن أولادهن . الآية » بمصلحة كالية أو حاجية لا تصل الى مرتبة
الضرورة . كما أفتى بتعذيب المتهم بالسرقة بالسجن أو بالضرب حتى يقر ، مراعيًا
في ذلك المصلحة : مصلحة أصحاب الأموال ؛ لأنه قد لا يتمكن المسروق منه من إقامة
البينة ، وإن كان هذا في مقابلة عموم الحديث « واليمين على من أنكر » . ولقد كان
العمل بالحديث مفيدا حينما كانت القلوب عامرة بالإيمان ولا يقدم الواحد على يمين
فاجرة من أجل مال سرقه مهما كانت قيمته ، فلما تغيرت النفوس وضعف سلطان
الإيمان ، عدل عن الحكم بلزوم اليمين الى التعذيب . وهذا مشاهد محسوس في تلك
الطائفة حينما يتهم بسرقة فيطلب منه اليمين ، يتهلل وجهه فرحا لما جاءه الفرج ،
ولا يبالي إن كان صادقا في يمينه أو كاذبا .

ومن ذلك تضمين الاجير المشترك وإن لم يكن صانعا ، فهو من اعتبار
المصلحة في مقابلة الدليل ، كما يقول الشاطبي : إن الاجراء مؤتمنون بالدليل
لا بالبراءة الأصلية .

وقد أجاز رضى الله عنه شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح ، مع أن
العدالة شرط في الشهادة ، ومن شروط العدالة البلوغ . قال ابن رشد في البداية (١)
بعد ذلك : « وإجازة مالك لذلك هو من باب إجازته قياس المصلحة » . فقد أفتى
بذلك في مقابلة النص . ولا يدفع هذا ما قاله ابن رشد قبل ذلك « وليست هذه
في الحقيقة شهادة عند مالك ، وإنما هي قرينة حال ؛ ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا
ثلاثا يجنبوا ، لأن الشهادة في الحقيقة لا يراد منها شرعا إلا ترجيح صدق المدعى
فيما ادعاه ، فهي قرينة على الصدق . والله أعلم .

وقد أفتى مالك ^(١) أيضا بجواز تصديق المشتري البائع في إخباره أن هذه الصبرة كذا من الكيل ، وحكم بصحة البيع بدون إعادة كيلها ، مع أن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان . ولكنه شرط ذلك بأن لا يكون البيع نسيئة ، لأنه يترتب أن يكون صدقه ليُنظره في الثمن .

وقد جوز المالكية ^(٢) تحليف المسلم على المصحف وعلى سورة براءة وفي ضريح ولي وبالطلاق إذا كان لا ينكف إلا بذلك ، وعللوا هذا بأن المقصود من التحليف والتغليظ صرف الخائف عن الإقدام على الباطل . وهو عمل بالمصلحة في مقابلة الحديث العام ، من كان حائفا فليحلف بالله أو ليصمت .

فظهر من هذه الفتاوى أن الإمام مالكا رضى الله عنه يخص بالمصلحة وقد صرح بهذا ابن العربي ، وقال : إن ذلك التخصيص يسمى استحسانا . وكلاهما في الاستحسان أصرح وأوفى من كلام غيره .

وحينئذ نقول لهؤلاء الشارطين : ما نوع هذه المصلحة ؟ أهى من المعتبرة أم من المرسلة أم من الملقاة ؟ أما أنها من المعتبرة بناء على تعريفهم لها بأنها التي ورد فيها دليل معين ، فلا . وأما أنها من المرسلة كما صوروها فلا ؛ فلم يبق إلا النوع الثالث وهو الملقاة على تصويرهم لها ، وهم لا يوافقون على ذلك ، وإلا لنسبوا إمامهم إلى العمل بشيء ألغاه الشارع . كيف وهم المدافعون عن مذهبه الناطقون بلسانه في كل شيء .

قد يقال : إنه في مثل هذه لم يبلغه النص ، أو بلغه ولم يصح عنده ، فلم يعمل بالمصلحة في مقابلة النص . والجواب : أنها احتمالات إن سلمت في أحاديث الآحاد فلا تسلم في غيرها من الأحاديث المشهورة والآيات . فأولى لهم أن يتركوا هذا الاشتراط . وبعد ذلك قد يقول قائل : إن هذه المصلحة المخصصة لا يصدق عليها أنها مصلحة صادمة نصا أو عارضة ، لأن معنى المصادمة أو المعارضة أن تكون دالة على تقيض ما دل عليه النص . وهذا لا يتحقق إلا في مصلحة تلغى النص بجميع

(١) بداية المجتهد ٢٥ ص ١٢٨

(٢) حاشية السوق حل الشرح الكبير ٤ ص ٢٢٨

أفرادہ حيث یصبح النص غیر معمول بہ ، ولكن فی التخصیص ، النص بقی العمل بہ
فیما عدا المخرج بالتخصیص .

والجواب : أن الدلیل الذی سوغ التخصیص بہا ، یجوز ترك النص بجمیع
أفرادہ بہا ما دام الفرض تحقیق المصالح للناس . علی أن العمل بالمصلحة لا ینسخ
العمل بالنص ، بل غاية ما فیہ تعطیل للعمل بہ مؤقتا ، حتی إذا ما زال العارض الذی
من أجلہ عمل بالمصلحة ، رجع العمل بالنص كما كان . فمثلا : لو فرضنا عود الامانة
الی نفوس الصناع كما كان فی صدر الاسلام وزال من نفوسہم الطمع فی أموال
الغیر ، رجعا الی الأصل وهو عدم التضمین . وكذلك ضرب المنہم بالسرقۃ ،
لو عاد سلطان الإیمان الی جمیع النفوس بحيث لا یظن بمسلم الإقدام علی یمین
فاجرة من أجل المال المسروق ، تركا هذه الفتوی ، ورجعنا الی العمل بالحديث :
« والیمین علی من أنکر » . والامام مالك رضی اللہ عنہ حیثما أفتی بتلك الفتاوی
لم یقل إنها شرع دائم لا یتغیر علی مدى الأيام ویجب علی جمیع المسلمین العمل بہ
الی یوم الدین .

فإذا ثبت عنہ العمل بالمصلحة تخصیصا للنصوص واعترف بہ الاتباع ، فماذا
یقولون فی نص تحته فرد واحد وأضحی العمل بہ یلحق بصاحبه العنت والضرر ؟
أیعتفون بجواز العمل بالمصلحة فی مقابلة ذلك النص وهو تقض لذلك الشرط
الذی شرطوه ، أم یمنعون العمل بہا وهو إهدار للأدلة المبیحة للعمل بالمصلحة
وهی فی مجموعها تفید قطعا ، وهذا النص الجزئی لا یفید إلا الظن ، وفیہ عکس
لقضية التعارض والترجیح ؟ . علی أن ما أفتی بہ إمامہم من جواز دفع الزكاة
للہاشمی إن لم یکن بیت المال منتظما حفظا له من الفقر والضرر ، فی مقابلة الحديث
« إنها لا تحمل لمحمد ولا لآل محمد » الحديث - من هذا التعلیل : لأن النص حیث
عطل العمل بہ . ولو فرضنا رجوع المسلمین الی دینہم وعاد إلیہم سلطانہم ونظمت
بیوت أموالہم وأخذ کل ذی حق حقه ووجد الهاشمیون غناء عن الزكاة لرجع
المجوزون الی المنع وقام سلطان الحديث كما كان یعمل بہ إبان قوة الاسلام وعزہ .

وأما فتوی یحیی بن یحیی اللی اتخذوها منکاً لهم فی هذا الشرط فلا یقدم
فی کثیر ولا قلیل . ولذلك سلك الشاطبی فی ردہا مسلکا آخر فقال : إن صح

هذا عنه وكان كلامه على ظاهره ، كان مخالفا للإجماع ؛ لأن العلماء بين قائلين :
قائل بالتخير ، وقائل بالترتيب ، فيقدم العتق على الصيام ؛ فتقديم الصيام بالنسبة
إلى الغنى لا قائل به ^(١) ، أ هـ .

وأنت إذا عرفت أن النص الوارد هنا هو حديث الأعرابي ، وفيه يقول له
رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فهل تجد ما تعتق رقبة ؟ » قال : لا ، قال : « فهل
تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين » ؟ قال : لا ، قال : « فهل تستطيع أن تعظم
ستين مسكينا » ؟ قال : لا . . . الحديث . وهو يفيد أن مشروعيتها على الترتيب
لا التخير ، وأن التخير لا دليل عليه ، وأن علماء المالكية الذين أنكروا على
يحي أنكروا عليه مخالفته لمذهب مالك في التخير لا مخالفته للحديث ، وأن مجرد
المخالفة للمذهب لأجل المصلحة لا يرد به الفتوى ، وأن غاية معارضة الفتوى
لنص هنا تخصيص له بإخراج مثل هذا الأمر من حكم النص وهو جائز عندهم
كما صرحوا به . إذا عرفت ذلك كله ، أدركت السبب الذي جعل صاحب الاعتصام
يلجأ إلى تصوير هذه الفتوى بأنها مخالفة للإجماع .

والإجماع نفمة ردها العلماء في العصور السابقة لرد آراء المخالفين حيث كان
للمناس يهابون دعوى مخالفة الإجماع . والإجماع هنا غير صريح ، بل غايته أنهم
اختلفوا في المسألة على قولين ، وهذا كما يقول علماء الأصول إجماع منهم على أنه
لا يجوز إحداه قول ثالث ، وهي مسألة تختلف فيها على أقوال ^(٢) .

وعندى أن مخالفة الفتوى لهذا الإجماع لا يزيد لها ضعفا على مخالفتها للنص ؛
لأن المصلحة إذا كانت من الأدلة المتبعة فمقابلتها لغيرها من الأدلة يعتمد فيها
الترجيح بالقوة لا بكون المقابل إجماعا أو غير إجماع إذا كان الحكم مما يعتبر فيه
المصلحة بأن كان بعيدا عن العبادات وما شاكلها مما يوقف فيه عند النص .

والكلام هنا في هذه المصلحة هل هي في ذاتها صالحة للاعتبار فيعتمد عليها
قابلت إجماعا أو غيره ، أو غير صالحة فتلقى ؟ .

(١) الاعتصام ج ٢ ص ٢٨٥

(٢) الأقوال في هذه المسألة ثلاثة : أحدها أن هذا إجماع على أنه لا يجوز إحداه قول ثالث ،
وثانيها أنه ليس بإجماع ويجوز إحداه قول ثالث مطلقا . وثالثها التفصيل بين ما إذا كان ذلك القول الحديث
يرفع حكما متفقا عليه أولا ، فنعوا الأول وجوزوا الثاني .

قد لاحظ صاحب هذه الفتوى أن الكفاية شرعت للزجر عما شرعت من أجله ، ولم يلاحظ فيها معنى آخر . والحق أنها غير قاصرة على الزجر ، بل فيها معنى السر كما ينبىء عن ذلك لفظها : وهذا الأخير كما يتحقق بالصوم يتحقق بغيره من العتق والإطعام . وحينئذ يكون يحى قد خالف الحديث من غير مقتضى . ولو سلمنا أنها شرعت للزجر فقط فلا يلزم وجود الانزجار لكل فرد ، بل الشأن فيها ذلك وإن تخلف في بعض الأفراد . كيف والمشاهد أن من الناس من لا ينزجر وإن فعل به أقصى العقوبات ؟ فاعتبار هذا المعنى - وهو تحقق الانزجار من كل فرد - يؤدي إلى القول بإهدار كل حد وتشريع غيره إذا غلب على الظن أن شخصاً لا ينزجر بإقامة ما حده الله عليه ، ولم يقل بذلك أحد . على أن في اعتبار هذه المصلحة ، وهي خاصة بهذا الأمير ، ضياع مصالح أخرى من عدم وجود العتق الذي رغب الشارع فيه في غير موضع على القول بالترتيب ، وحرمان الفقراء من الإطعام على القول بالتخيير . وهي كما ترى مصالح متعددة لغير واحد ، والقائلون بالمصالح قيدوها بأن لا يلزم من اعتبارها ضياع مصلحة أعظم منها .

وإذا ظهر أن إلغائها من هذه الناحية ، فلا وجه لقول من يقول إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص لا تعتبر مطلقاً ، مدعياً أن هذا مذهب مالك رضي الله عنه ، أخذاً من إنكار علماء المالكية على يحيى ، لأنه رضي الله عنه قد اعتبرها فيما ورد عنه من الفتاوى وإن كانت في مقابلة النصوص . غاية ما في الأمر أنه يؤخذ من ضميمته أنه قيدها بأن لا يكون في اعتبارها إلغاء أخرى أعظم منها . ألا ترى تقييده جواز ضرب المتهم بالسرقة بمن كانت عادته السرقة ، لا من كان مستورا أو ظاهر الصلاح ، لأن القالب فيهما البراءة ، فيكون ضربهما نظراً لمصلحة موهومة أو مرجوحة مع إهدار مصلحة محققة رابحة . وأما من عادته ذلك ، فالظاهر يشهد بأنه سارق ، وفي ضربه محافظة على أموال الناس ، واحتمال براءته مرجوح أو موهوم . والله أعلم .

الشافعي والاستحسان

أما الإمام الشافعي فهو وإن أنكر الاستحسان وبالع في رده كما نقلناه عنه فيما تقدم، إلا أن هذا الإنكار لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان عند القائلين به، بعد أن عرفنا أنه الاستثناء من العموم بالنص أو الإجماع أو العرف أو المصلحة، فإنه رضى الله عنه معترف بالمستثنى بالنص أو بالإجماع متى تحقق عنده الإجماع. وخلافه في الاسم^(١) فقط. ويبقى مخالفته في الاستثناء بالمصلحة والعرف. لكن بعض فروع المذهب تشهد باعتبار الشافعية للاستثناء بالمصلحة. قال صاحب المنهاج^(٢) : « إن المذهب صحة كفالة البدن، وعلل ذلك الخطيب في شرحه معنى المحتاج، بالحاجة إليها. ثم قال: وقول الشافعي كفالة البدن ضعيفة، أراد من جهة القياس، وهذا صريح في موافقتهم غيرهم بالقول بالاستحسان بالحاجة في مقابلة القياس الذي هو الأصل أو القاعدة.

وهذا إمام الحرمين في برهانه^(٣) ينسب إلى إمامه العمل بالمصلحة، ولكن يشترط كونها شبيهة بالمصالح المعتمدة وفاقا، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. وعبارته في بحث الاستدلال : « اختلف العلماء المعتمدون والأئمة الخائضون في الاستدلال، وهو معنى مشعر بالحكم مناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل متفق عليه : فذهب القاضى وطوائف من متكلمي الأصحاب إلى رد الاستدلال وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل، وأفرط الإمام إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه في القول بالاستدلال، فرأى أن يثبت مصالح بعيدة عن المصالح المألوفة والمعاني المعروفة في الشريعة، وقد جره ذلك إلى استحداث القتل وأخذ المال بمصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجر لتلك المصالح مستند إلى أصول، ثم لا وقوف عنده بل رأى رأيه ما استند نظره فيه وانتقض عن أضرار التهم والأغراض. وذهب الشافعي ومعظم أصحاب

(١) ثبت عن الإمام الشافعي أنه عبر بالاستحسان في أحكام بعض الحوادث فقال : استحسن أن تكون المتعة في حق العقيم ثلاثين درهما. وقال : استحسن أن يزجل الشفيع ثلاثا.

(٢) ٢٠٢ ص ٢٠٢ (٣) ٢٢١ ص

أبي حنيفة رضي الله عنه إلى اعتقاد الاستدلال وإن لم يستند إلى حكم متفق عليه في أصل، ولكنه لا يستجيز التأني والبعد والإفراط، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول قارة في الشريعة. فالمذاهب إذن في الاستدلال ثلاثة: أحدها نفيه والاقتصار على كل معنى له أصل معين. والثاني: جواز اتباع وجوه الاستصلاح والاستصواب، قريب من موارد النصوص أو بعدت إذا لم يصد عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والمذهب الثالث: هو المعروف من مذهب الشافعي: التمسك بالمعنى وإن لم يستند إلى أصل، على شرط قرينه من معاني الأصول الثابتة، اه المقصود منه. ثم زاد على هذا فقال: «ومن تتبع كلام الشافعي لم يره متعلقاً بأصل ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة فإن عدمها التفت إلى الأصول شها كدأبه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان؟ ولا بد في التشبيه من الأصل، اه

وأنت تعلم من هو إمام الحرمين في ثقته وعلمه واطلاعه الواسع، لا يسمح له كل هذا أن ينسب إلى إمامه الذي حمل لواء الدفاع عنه في عصره ما لم يقبله أو يدخل عليه في مذهبه ما ليس منه. فلا يهولك قول متأخري الشافعية «إن الشافعي لم يقل بالمصالح، واستبعدوا فسبها إليه حتى قال قائلهم: والمصالح المرسلة قال بها مالك بن أنس، وكاد إمام الحرمين يوافقه، ونسبه إلى الشافعي». وكأنهم يريدون من إمامهم إن كان قال بها، أن يصرح بهذه المقالة: عملت بالمصلحة، أو حتى في هذا القول المصلحة. كما هو دأبهم في التعبير عن آرائهم. كما لا يمنعك من تصديق هذه النسبة عدم ذكر الشافعي للمصلحة ضمن الأدلة في رسالته. فقد نشأ الشافعي في وسط عناصر الاختلاف، وأخذ بأطراف مذهبي أهل العراق، وأهل الحجاز، ومخرج بينهما، ولكنه لما وجد سلطان أهل الحديث في عصره كاد أن يبول من جراء ضعفهم في المناظرة، ووجد مع ذلك الطغور تنوالية على أصل الرأي، أخذ في نصرة هؤلاء، والدفاع عن هؤلاء، محاولاً إرجاع الرأي إلى القياس الذي هو إلحاق فرع غير منصوص على حكمه، بآخر منصوص عليه، بجامع بينهما، لتبدأ العاصفة إلى حد ما. وشيء آخر هو أن كتابه هذا لا يخرج عن كونه رسالة بعث بها إلى ابن مهدي الذي طلب منه وضع قواعد للاجتهاد ليحسم بها النزاع، وليضرب على أيدي المدخلين.

الذين دخلوا هذا الباب من غير تأهل له : فلم يقل فيها كل شيء . وهل يدعى أحد أن الشافعي استوعب القواعد والأصول كلها في رسالته ؟

وشيء ثالث : هو أن العمل بالمصلحة لا يخرج عن كونه عملاً بالنصوص الدالة على اعتبارها : فلا يلزم من عدم التصريح بالعمل بها إهدار اعتبارها . على أن فروع المذهب فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص إذا دعت الحاجة إلى ترك ظاهره .

فقد قرر الشافعية أنه يجوز إتلاف شجر الكفار ونباتهم لحاجة القتال والظفر بهم ، وكذا الحيوان الذي يقاتلون عليه ، مع عدم نص صريح في هذا . كما قرروا جواز أخذ نبات الحرم لعلف البهائم لما يلحق الحجيج من الخرج لو لم يبيع لهم ، مع نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصريح عنه . وما أشبه هذا بقول أبي يوسف الذي ثارت عليه ثائرة فقهاء الحنفية المتأخرين من أجل ذلك قائلين : إن الحاجة لا عبرة بها في مقابلة النص ؟ وقد سمعت ما فيه قريباً .

وقد أفتوا بجواز ضمان الدرك ، مع أنه مخالف للقياس ، حيث إن البائع إذا باع ملك نفسه لا يكون ما أخذه من الثمن ديناً عليه حتى يضمن ، معللين ذلك بحاجة الناس إلى معاملة من لا يعرفونه ، ولا يؤمن خروج المبيع مستحقاً ، فلم يجوز ذلك للحق الناس الخرج . وهذا عين ما أفتى به الإمام مالك رضي الله عنه من ضمان درك البدوي ، بل أوسع دائرة منه . وقد سُميت هذه الفتوى بمصلحة مرسلة . كما أفتوا بجواز تضبيب الإناء بالفضة ، مع عموم النهي عن الاستعمال ، معللين ذلك بالحاجة . ولا يقال إنه ضرورة ، لأنهم لم يقيدوا هذا الجواز بالعجز عن غير الفضة حتى يكون ضرورة ، وهي تبيح أصل الإناء من النقدين عند الجميع .

ومن ذلك إفتاؤهم بالاكل من الغنيمة في دار الحرب ، مع ورود النهي عن الانتفاع بها قبل القسمة ، مستندين في ذلك إلى الحاجة ، ولم يقيدوا هذا الجواز بحالة عدم وجدان غيره معه حتى يقال إنه من باب الضرورة المتفق على العمل بها ، بل أطلقوه إطلاقاً . نص على هذه الفروع السيوطي في الأشباه^(١) والنظائر .

وقد قالوا أيضا: لو عم الحرام في بلدة بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة، لأنه لو وقف عليها لآدى الى ضعف العباد، واستيلاء الكفار وأهل العناد على بلاد الإسلام؛ ولأنقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام. نص على ذلك^(١) عز الدين بن عبد السلام. ثم قال: قال الإمام رحمه الله: ولا يتبسط في هذه الأموال كما يتبسط في المال الحلال، بل يقتصر على ما تمس إليه الحاجة، دون أكل الطيبات، وشرب المستلذات، ولبس الناعمات التي بمنازل الثمات. ثم قال: وصورة هذه المسألة أن يحمل المستحقين بحيث يتوقع أن يعرفهم في المستقبل، ولو يئسنا من معرفتهم لما تصورت هذه المسألة، لأنه يصير حينئذ للمصالح العامة كالضرورة الخاصة. ثم قال: ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص. فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك، اهـ. فهذا عمل بالمصلحة في مقابلة النصوص الدالة على عدم قربان مال الغير والافتناع به، والنصوص الدالة على اتقاء الشبهات.

ويقول السيوطي في الأشباه، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت الحاجة أو خاصة. وقد فص الشيخ الغزالي في المستصفى^(٢) على أن التخصيص بالمصلحة لا ينكره أحد بعد ما اختار في الزنديق المتستر إذا تاب أنه لا تقبل توبته ويقتل، مع عموم الحديث: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، الحديث.

(١) قواعد الأحكام ٢ - ١٥٩ وما بعدها.

(٢) ١ - ٢٩٩.

الحنابلة والمصلحة

أما الإمام أحمد رضى الله عنه فقد عمل بالمصلحة ، الاستصلاح عندهم ، والاستحسان . قال ابن دقيق العيد فى شأن المصلحة المرسله : « الذى لا يشك فيه أن لمالك ترجيحها على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، وبليه ابن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره فى الجملة » . وقد صرح بهذا جماعة من الحنابلة البارزين كابن تيمية ، وتليذه ابن القيم ، ونجم الدين الطوفى .

فقال الأول : « إذا » (١) أشكل على الناظر أو السالك حكم شىء هل هو على الإباحة أو التحريم ، فلي نظر الى مفسدته وثمرته وغايته ، فإن كان مشتملا على مفسدة راجحة ظاهرة فإنه يستحيل على الشارع الأمر به أو إباحته ، بل يقطع أن الشرع يحرمه ، لا سيما إذا كان مفضيا الى ما يبغضه الله ورسوله .

وقال فى فتاويه (٢) : « كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج وهو منتف شرعا ، وكل ما احتاج الناس اليه فى معاشهم ولم يكن سببه معصية هى ترك واجب أو فعل محرم ، لم يحرم عليهم ، لأنهم فى معنى المضطر الذى ليس بياغ ولا عاد » . وفى بحث قاعدة الأصل فى العقود والشروط يقول : « فبين أن مقصود العباد من المعاملات لا يبطله الشارع إلا مع التحريم ، لا أنه لا يصححه إلا بتحليل . وفى آخرها يقول : « وإذا كان الملك يتدور أنواعا وفيه من الإطلاق والتقييد ما وصفته وما لم أصفه ، لم يمتنع أن يكون ثبوت ذلك مفوضا الى الإنسان ، يثبت منه ما رأى فيه مصلحته ، ويمتنع من إثبات ما لا مصلحة فيه ؛ والشارع لا يحظر على الإنسان إلا ما فيه فساد راجع أو محض ، فإذا لم يكن فيه فساد أو كان فسادا مفعورا بالمصلحة ، لم يحظره أبدا » اهـ المقصود منه .

وابن القيم يقول فى بعض كتبه (٣) : « وتعلق العقود والفسوخ والتبرعات وغيرها بالشروط أمر قد تدعو إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف » . وأنت خير بأن فتح باب الشروط كما يقول الحنابلة خصوصا

(١) نقله جمال الدين القاسمى فى تعليقه على رسالة الطوفى ، وراجع مجلة المنار المجلد التاسع ص ٧٦٩

(٢) راجع ج ٣ صفحات ٢٣٨ ، ٢٤٩ ، ٢٩٤ (٣) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٢٨٨

ابن القيم وشيخه ، أكبر دليل على أن المصلحة شملت حيزا كبيرا عندهم في التشريع ، لأن الشارط لا يفعل إلا ما يعتقد أنه مصلحة له . وهذا الجواز هو الذي يساير الزمن ، فقد جلت للناس حاجات وعادات وتغيرت أحوال وظهرت شروط للتعامل لم تكن موجودة من قبل ، فلما وفقنا عند ما أبيح من الشرط بالنص لصاغت على الناس مصالحهم .

وفي موضع آخر ^(١) يقول : إذا رهنه رهنا بدين فقال : إن وفيتك الدين إلى كذا وكذا وإلا فالرهن لك بما عليه ، صح ذلك ، وفعله الإمام أحمد . وقال أصحابنا : لا يصح . وهو المشهور من مذاهب الأئمة الثلاثة . واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم : لا يخلق الرهن ، . ثم رد عليهم بأن هذا لاحجة فيه ، وإنما هو نهى عن فعل الجاهلية وهو التملك للرهن بغير إذن صاحبه إذا لم يوفه . قال : وأما بيعه للمرتهن بما عليه عند الحل فلم يبطله كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح ولا مفسدة ظاهرة ؛ وغاية ما فيه أنه بيع علق على شرط ونعم فكان ماذا ؟ وقد تدعو الحاجة والمصلحة إلى هذا المرتهن ، ولا يحرم عليهما ما لم يحرمه الله ورسوله . ولا ريب أن هذا خير للراهن والمرتهن من تكليفه الرفع إلى الحاكم وإثباته الرهن واستئذانه في بيعه والتعب الطويل الذي لا مصلحة فيه سوى الخسارة والمشقة . فإذا انفقا على أنه له بالدين عند الحل كان أصلح لهما وأنفع وأبعد من الضرر والمشقة والخسارة . وقد اختار هو وشيخه مذهب مالك في القول بعدم جواز تبرع المديون المستغرق إذا كان يضر بأرباب الديون ، سواء حجر عليه الحاكم أولا .

وأما نجم الدين الطوفي فقد فتح باب المصالح على مصراعيه في أبواب المعاملات ، وقدسها على كل دليل حتى النص والإجماع ؛ وتلك رسالته شاهدة بذلك ؛ تكلم فيها على المصلحة بما لم يسبقه به أحد ممن تكلموا في هذا الباب ، وإن تعالى في بعض موافقه ؛ وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك .

وبعد، فهؤلاء الأعلام الثلاثة هم الحنابلة الأحرار الذين لم يُدخلوا ربة التقليد في أعناقهم ، فنضجت عقولهم ، وسمت أفكارهم ، وقفوا على الشيء الكثير من أسرار الشريعة ؛ ولو كان غيرهم سلك هذا المسلك لسار الناس إخوانا في الله غير متجانين ولا متبايزين بالألقاب ، ولا متقاتلين بسلاح السباب الهدام للأخوة الإسلامية ؛ ولكان للشريعة وضع آخر غير ما هي عليه الآن . فكم أفسد التقليد عقولا ، وكم أهوت العصبية المذهبية بالأفكار إلى مكان محقق ، فقتلت المواهب ونصبت النزاع في مواضع الوفاق ، وفرقت كلمة المسلمين .

قد يقال : إن هؤلاء الذين وصفتهم لا يمثلون لنا مذهب الحنابلة بعد خروجهم عن دائرته في كثير من المواضع ، فهلا جئت لنا بشيء غير هذا تثبت به مدعاك أن ابن حنبل وأتباعه عملوا بالمصلحة كدليل ؟

والجواب : أن المتبوع لكتبتهم ، خاصة أبواب المعاملات ، يحد فيها الشيء الكثير من العمل بالمصلحة .

من ذلك إفتاؤهم بضمان العهدة ، المسمى عند غيرهم بضمان الدرك ، قال صاحب كشف (١) الفناع : « وضمان العهدة صحيح عند جماهير العلماء لأن الحاجة تدعو إلى الوثيقة . ثم قال : ولأنه لو لم يصح لامتنعت المعاملات مع من لم يعرف ، وفيه ضرر عظيم رافع لأصل الحكمة التي شرع أتبيع من أجلها ، اهـ . وهذا كما ترى مخالف للقياس كما بيناه ، ولم يرد به نص ، ولكن دعت إليه الحاجة والمصلحة .

ومن ذلك (٢) القول بتضمنين الأجير المشترك وإن لم يتعد ؛ وهو مروى عن الإمام نفسه . وله قول آخر بتضمنين كل أجير ولو كان خاصا مستقدا إلى قول علي رضي الله عنه الذي رواه في مسنده : لا يصلح الناس إلا هذا .

ومن ذلك (٣) ما روى أنه رضي الله عنه جوز تخصيص بعض الأولاد بالهبة لمعنى يقتضى التخصيص ؛ مثل اختصاصه بحاجة أو زمانة أو عي أو كثرة عائلة أو اشتغاله بطلب العلم أو نحوه من الفضائل ، أو صرف عطيته عن بعض ولده

[١] ج ٢ ص ١٧٧

[٢] المغنى لابن قدامة ج ٦ ص ١٠٧

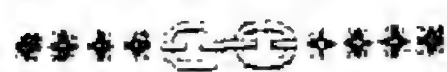
[٣] نفس الجزء ص ٢٦٥

لنفسه أو بدعته أو لكونه يستعين بما أخذه على معصية الله أو ينفقه فيها . قالوا :
لأن العطية في معنى الوقف . هذا مع ورود النهي عن التفضيل من غير استفصال ،
وهو آية العموم .

وقد خرج أبو الخطاب ^(١) منهم وجها في جواز إجارة الفحل للضراب ، معللا
ذلك بأنه اتفاع مباح والحاجة تدعو إليه ، مع ورود النهي عنه في الحديث : أنه
صلى الله عليه وسلم ، نهى عن عصب الفحل ، متفق عليه .

هذا وقد ثبت عنه رضي الله عنه أنه يخصص النص العام بحالة خاصة مراعاة
للمقصود من النص ، كما فعل في حديث الاحتكار العام وقصره على ما إذا كان يضيق
على أهل البلدة بأن كانت ضيقة ، وفي حال الضيق ، وأن يكون المشتري ممن يحضر
البلدة ؛ وأما إذا كان جالبا من غيرها أو كان المشتري غير قوت أو كانت البلدة
واسعة لا يضرب ذلك بأهلها ، أو كان في حالة السعة ، فليس بمحرم . ويشبه هذا تهديد
محمد بن الحسن فيما سبق .

وعلى العموم ، فقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه وأتباعه بالمصلحة كغيرهم من
الائمة وأتباعهم ، حتى ولو كانت في مقابلة النص ، كما يؤخذ من أمثال تلك الفتاوى ،
وإن كان المشهور عنه أنه صاحب حديث .



الخاتمة

والآن وقد رفع النقاب عن وجه المصلحة ، وأسفر صبحها لذي عينين ، وظهر اتفاق أو شبه اتفاق من الأئمة أصحاب المذاهب على العمل بها ، وإن أعقب ذلك فترة ركود لما أوصد المتأخرون أبوابها ، وألتوا الأشواك في طريقها ، ووسموا المذاهب اليها بسمات الكفر والإلحاد ، وشنعوا عليه بأنه مارق من الدين خارج عن طريقة المسلمين .

فإذا يقول المصيحون لندائهم ، المجيئون لدعائهم ، الواقفون عند مقالاتهم ، المصدقون بأن الأئمة لم يعملوا بها وأنهم أجمعوا على ردها ؟ ماذا يقول هؤلاء هؤلاء بعد ما ظهر من عمل الأئمة بها في صراحة ، ومن قبلهم سلف الأمة الصالح رضوان الله على الجميع ؟ عملوا بها في دائرة أوسع من الإرسال الذي جعلوه موضع نزاعهم فتبدوا وخصصوا بها النصوص ، بل تركوا ظواهر النص بسببها قبل أن تؤلف هذه الأصول . فأى الفريقين أصاب ، وفيه التقليد أيها الاتباع ؟ فإن كان ولا بد لنا أن نقلد فنقلد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولنسلك سبيلهم الواضحة ، ولنتبع سلف الأمة الصالح ، ولنجا به أولئك المنكرين بالحقيقة الواقعة في فقه الأئمة ، رضى الله عنهم .

وحسن الظن يدعونا الى التماس العذر لهؤلاء المانعين ؛ ولا شيء إلا ما قيل إنهم منعوا العمل بها سدا لذريعة الفساد ، وضربا على أيدي المستمترين الذين ولجوا الباب من غير أن يتأهلوا له ، وحفظا لشريعة الله من تعدى حدودها تحت ستار المصلحة ، وإبقاء لوحدة الشريعة أن تتفكك ، ونصوصها أن تترك بما يظنه الناس مصلحة ، وهذا سبب مقبول في شكله . فقد أجمع الأئمة على أن سد الذريعة أصل من أصول الشريعة ، وإن اختلفوا في تطبيقه في بعض الجزئيات ، وما من إمام إلا ونقل عنه العمل به . وقد رأيت فيما سبق عمل الصحابة ومن بعدهم بهذا الأصل .

ونحن لا ننكر أصل العمل به ، ولكن الأمر ليس على إطلاقه ، بل له حدود وضوابط ؛ وذلك لأن الذرائع هي الطرق والوسائل الى الشيء الذي نهى الشارع

عنه ، وهي في أصلها مباحة ، ولكنها تُسد أي تُمنع لإفضائها الى المحرم ، وهي
كما قسمها العلماء ثلاثة أقسام :

أحدها : ما أجمع العلماء على سده : وهي ما إذا كانت مفضية الى ما فيه
مفسدة قطعا أو ظنا قريبا منه : وهو ما يبر عنه عديم : بقدمه الحرام حرام ،
أو الموصل الى الحرام حرام .

وثانيها : ما أجمعوا على إلغائه : وهي الوسائل التي يكون لإفضائها الى
المفسدة نادرا .

وثالثها : ما يتردد بين أن يكون ذريعة الى مفسدة ، وبين أن لا يكون كذلك ،
وهو موضع الخلاف بين الأئمة .

فإذا أردنا تطبيق هذا الأصل على العمل بالمصلحة ، قلنا : إن العمل بالمصلحة
مشروع للأدلة الكثيرة المثبتة له ، وقد عمل به الصحابة ومن بعدهم ، ولما كان التصريح
بذلك يفتح باب التعدي لحدود الله وترك النصوص بما يظن أنه مصلحة في وقت
تشوف أمراء الجور والمستهترون الى تحصيل رغباتهم باستحلال الدماء والأموال
باسم الشريعة تحت ستار المصلحة - أفق العلماء بمنع العمل بها دفعا لهذه المفسدة ؛
وهذا الإفضاء كما ترى لا يصل الى درجة القطع أو الظن القريب منه حتى يكون
من النوع المجمع على سده ، كما أنه ليس نادرا حتى يكون من النوع المجمع على إلغائه ؛
كيف وقد وجد فيه الاختلاف طوال هذه العصور ؟ وما من عصر إلا وفيه
المصرح بجواز العمل بها والممانع له ، فلم يبق إلا أنه من القسم المختلف فيه ، وهو
التردد بين أن يكون ذريعة الى تلك المصلحة أولا .

وبناء على هذا الأصل نقول : إن سدِّ الذرائع نوع من المصلحة ، وإفراجه
باسم خاص إنما كان لأجل التمييز بين أنواعها فقط : ومن شرط العمل
بالمصلحة عند كل من ذهب إليها أن تكون راجعة لا يترتب على العمل بها
مفسدة أعظم منها . ومفهوم هذا الشرط عدم جواز العمل بها إذا كانت مرجوحة
أو لزم منها مفسدة تفوقها . وهذه المصلحة المتنازع فيها ، الامتناع من التصريح بها
سدا لذريعة الفساد ، لم يتوفر فيها الشرط الذي شرطوه ، لأنه ترتب على العمل بها
مفسدة كبيرة بل مفسدة ، لما حافظ المتأخرون على التمسك بذلك - منها :

أولا : عزل الشريعة عن خلق الله ، فأصبح الناس في واد والشريعة في واد آخر ، لما وجدوا جمودها وعدم مسايرتها للزمن ، بسبب وقوف الفقهاء المقلدين عند ما روى عن أئمتهم في كل شيء ، ظانين أن جميع ما أفتوا به شرع دائم لا يتغير ما دامت الدنيا باقية ؛ فتحللوا منها الى القوانين الوضعية مرة ، والى التحايل مرة أخرى .

وثانيا : قفل باب الرقي في وجه الأمة الإسلامية بمنعهم من تحصيل مصالحهم ، وفي هذا شر كبير : تأخر المسلمين في معاملاتهم ، بينما يتقدم غيرهم بخطوات واسعة ، فضعفت قومييتهم ، وتحكم الغير فيهم .

وثالثا : خلق الطعون على الشريعة من أعداء الإسلام : رموها بالجمود ، ووسموها بالتأخر وعدم مسايرتها للزمن . ومن تتبع تاريخ هذه الهجمات وجدها جاءت مقارنة لعصور التقليد ودعوى سد باب الاجتهاد ؛ أما في عصور النضوج عصور الاجتهاد ، فلا شيء من ذلك ، بل كان النزاع بين طوائف المسلمين على اختلاف طرقهم نزاعا في طريقة الاستنباط واستخراج الأحكام .

وأنت ترى أن كل مفسدة من تلك المفاسد كافية في رد ما ذهبوا إليه ، فإياك وقد اجتمعت ، مع أن هذا المنع لم يحقق المقصود منه ؛ فقد كان يوجد عند كل ظالم مستهتر من يمهده الطريق الى رغبته بمن انتسب الى الفقه باسم الشريعة وتحت ستار الحيلة .

وقد كان في الإمكان دفع تلك المفسدة بغير هذا الطريق ، ببيان المصلحة التي يصح العمل بها ، مضبوطة بضوابط واضحة ، ثم يقوم حراس الشريعة بمراقبة التطبيق ؛ فنحاول الخروج عن الدائرة الصحيحة ردوا عليه عمله ، وبينوا للناس خطأه . وبهذا تحفظ الشريعة من أن تشوه مع بقاء سيطرتها على الجميع . وحيث قد صح لنا إلزام هؤلاء المانعين بأصلهم الذي أصلوه قائلين إن سد الذريعة يقضي عليكم أن تمنعوا هذا المنع لما أصبح العمل به موصلا قطعاً أو ظنا قريبا منه الى مفاسد عظيمة ؛ فإن شريعة الله خاتمة الشرائع عامة لكل الناس ، شاملة لجميع الأزمان ، ولم يجعلها الحكيم سبحانه وقفا على طائفة معينة ، ولا مناسبة لزمن معين ، ولا أقامها سدا في طريق رقي المستظلين بها ، ولا قيلا ثقيل في أرجل من يريد النهوض من أبنائها .

والى هنا أودع القلم ، وأطوى الصحف ، مكتفيا في هذا الموضوع الشائك
المتشعب الاطراف ، بتلك البحوث ، كيلا تخرج الرسالة عن اسمها ؛ فإن البحث
لأعظم من أن يتحمل أعباءه كلها مجهود شخصي ، لاسيما إذا كان من أمثالي
المبتدئين ؛ بل لا يغنيه الغناء كله إلا تكاتف الجهود ومضاعفة الهمم من ساداتنا
الفضلاء الذين وهبهم الله أفكارا نيرة وعقولا جبارة بمن قطعوا الاشواط
البعيدة في دراسة الشريعة : أصولها وفروعها .

وتلك رسالتى ؛ وهو باكورة الثمرات التى جنيتها بعد أن قضيت عقدين
كاملين في طلب العلم ، أقدمتها الى القضاة العدول من أسرة العلم ليحكموا لها أو عليها .
فإن أك قد وفقت في إخراجها فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وإن كان غير ذلك
فلى العذر عندي فيما صنعت ، فإنما أنا بشر أخطئ وأصيب ، لا أدعى العصمة
لنفسى ، والكمال لله وحده .

وهنا أقول كما قال إمام دار الهجرة مالك بن أنس رضى الله عنه : كل إنسان
يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذه السارية صلى الله عليه وسلم ، أو كما قال
المهاد الأصفهاني الكاتب المشهور : إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا
في يوم إلا قال في غده أو بعد غده : لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد كذا
لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل ؛
وهذا من أعظم العبر ، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر .

والله أسأل أن يوفق رجال الإصلاح في الأزهر الى السير به 'قدما الى الامام
في هذا العصر الذهبي ، عصر الفاروق العظيم ، ملكنا المحبوب - أيده الله - حامل
لواء الإصلاح ، وقائد نهضتنا المباركة ، حتى يعود الى شريعة الله بهاؤها ، وتسترد
مكانتها السامية بين خلق الله . إنه أكرم مسئول ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .
والحمد لله حيث بالخير تم . اللهم اجعل عملنا هذا خالصا لوجهك الكريم ،
ووفقنا لخدمة دينك القويم ، وثبتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ،
إنك على ما تشاء قدير .

وكان الفراغ منه في يوم الخميس الرابع من جمادى الأولى سنة ثلاث وستين
وثلاثمائة وألف من الهجرة المحمدية ، صلى الله وسلم على مفتتح تاريخها ، وعلى آله
وأصحابه ، ومن تبعهم بإحسان الى يوم الدين ؟

فهرس موضوعات الرسالة

الموضوع	رقم الصفحة
فاتحة الرسالة .	٣
مقدمة البحث .	١٠
الباب الأول في التعليل قبل عصر تأليف الأصول ، في عصور الاجتهاد ، وفيه أربعة فصول :	١٤
الفصل الأول : في مسلك القرآن في التعليل .	١٤
الفصل الثاني : في مسلك السنة في التعليل .	٢٣
الفصل الثالث : في مسلك الصحابة في التعليل .	٣٥
تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .	
النوع الأول : أحكام وردت غير معللة فعللوها ليعمدوا حكمها كتعليلهم النهي عن قطع الأيدي في السفر الخ .	٣٦
النوع الثاني : أحكام وردت مطلقة أو معللة بعلّة فلما بحثوها وجدوا تلك العلل قد زالت أو ما شرع له الحكم قد تغير فغيروا الأحكام تبعاً لذلك . موقوفهم من المؤلفة قلوبهم . خروج النساء إلى المساجد . قيام رمضان . ضالة الإبل . تقدير الدية .	٣٧
النوع الثالث : أحكام شرعها الله في كتابه أو فعلها رسول الله فترام ينهون عنها في بعض الأحيان مع اعترافهم بمشروعيتها دفماً لمفسدة ترتب على فعلها . نكاح الكناينة . قصر الصلاة في السفر . متعة الحج . قسمة الغنائم .	٤٣
النوع الرابع : أحكام زاجرة اقتضتها الحالة لم تكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضوا بها دفماً لمفسدة محقة أو مظنونة وإن أدى إلى تخصيص النص أو ترك لظاهره ، وهو ما يسمونه السياسة . طلاق الثلاث . تضمين الصناع . الزيادة في حد الخمر . تغريم	٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
من سرق غلامه ثمن ما سرق .	
النوع الخامس : أفعال فعلوها لم تكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عللوها بأنها خير ، وأحكام حكموا بها في حوادث جدت معلمين بما يوافق العلل المنصوصة .	٦٤
جمع القرآن . زيادة الأذان الثالث . أمر عمر لحاطب بن أبي بلتعة بالقيام من السوق أو بزيادة السعر لما وجدته يرخص في الثمن عند ما قدمت غير من الطائف بتجارة ... الخ .	
النوع السادس : أحكام اشتبه الأمر فيها على بعضهم فتوقف فيها أو حكم بحكم غير صحيح فيبين له غيره الصواب فيها فيوافق .	٦٦
جزاء قتل العمد إذا عفا بعض الأولياء . العصير المطبوخ . ميراث الجد مع الإخوة .	
ختام الفصل : أحكام وقفوا عندها غير معلمين أو ظهرت لهم العلة وزوالها ولكنهم آثروا الوقوف عندها اقتداء برسول الله لعدم المصلحة في تغييرها . جواب عائشة رضي الله عنها لمن سألت عن السبب في قضاء الحائض الصوم دون الصلاة . قول عمر عند استلام الحجر . موقفه من الرمل في الطواف .	٦٩
الفصل الرابع : في مسلك التابعين وتابعيهم في التعليل .	٧٢
مقدمة - تقسيم إجمالي للأحكام باعتبار نظرهم إليها .	
النوع الأول : أحكام جاءت بها الصووص مطلقاً أو عامة وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلاً إلى خلاف المصلحة فعملوا بالمصلحة وإن أدت إلى تقييد النص أو ترك لظاهره .	٧٤
خروج النساء إلى المساجد . شهادة القريب لقريبه ، الوالد والولد والزوج والزوجة ، اكتحال المعتدة للمداواة . شهادة من لا يمثل أمر القاضي . التسعير . التفرقة بين المتهم بالدعارة وغيره	

الموضوع	رقم الصفحة
في الأحكام . توبة المسلم الذي تلصص . اختلافهم في المقاتلة مع أمراء الجور . تفرقة توبة بن نمر القاضى بين النخاسين أصحاب الرقيق وبين غيرهم في شراء العبيد المعيبة .	
النوع الثانى : أحكام لم يرد بها نص أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة وهو ما يسمى بالمصلحة المرسله فى عرف الأصوليين . تضمن الصنيع . تشهير بعضهم للسفيه ونهى الناس عن معاملته . المنع من اتخاذ من يقبل الرشوة عاملا . المؤلفة قلوبهم .	٨٥
النوع الثالث : أفعال مباحة أو مسنونة تركوها لما يترقب على فعلها من المفاسد ، وقد يلتزم أحدهم ما ليس لازما له شرعا لما يلحقه عند تركه من شبهة أو ظن . توصية بعضهم بالآل يؤذن به أحدا إذا مات . أمر بعضهم بمحو كتبه عند موته . صوم أيام شوال الأولى . ضمان بعضهم الوديعه التى هلكت عنده من غير تعدد .	٨٧
النوع الرابع : أحكام اشتهب الامر فيها على بعضهم فيبين له الآخر خطأه . الشفعة للجار . النذر فى المعصية . قتل من سب الخليفة . جزية أهل الذمة إذا أسرعوا إلى الإسلام .	٩٠
الباب الثانى : فى التعليل فى عصر تأليف الأصول	٩٤
مقدمة فى بيان أن الخلاف هنا مبنى على الخلاف فى التعليل فى علم الكلام .	
الفصل الأول : فى بيان مذاهب المتكلمين فى التعليل .	٩٧
حكايه المذاهب . أدلة المعتزلة . رد إجمالى للأشاعرة عليها . أدلة الأشاعرة . الدليل الأول والرد عليه . الدليل الثانى والرد عليه . الدليل الثالث والرد عليه . الدليل الرابع والرد عليه . الدليل الخامس والرد عليه . السبب فى مخالفة الأشاعرة فى مذهبهم .	

الموضوع	رقم الصفحة
المراد من الغرض في كلام القائلين بالتعليل . معنى الوجوب عند المعتزلة . تحرز أهل السنة من إطلاق هذه اللفظة في جانب الله النتيجة في بيان أن الخلاف لفظي دار حول الألفاظ ومعانيها تنبيه في بيان نوع العلة المتنازع فيه هنا .	
الفصل الثاني : في حقيقة العلة عند الأصوليين وفيه مسألتان وخاتمة . المسألة الأولى : في ذكر تعريفات الأصوليين للعلة . تعريف الخفية . ذكر جملة من عباراتهم المختلفة فيه . تعريف الغزالي . ذكر جملة من عباراته فيه وبيان التقائه مع تعريف الخفية . تعريف الآمدي وابن الحاجب . تعريف المعتزلة . تعريف طائفة من المتكلمين . خطوات هذا التعريف وما طرأ عليه من تغيير من زيادة القيود وحذفها . بعض ما ورد على هذا التعريف من اعتراضات . اصطلاح الشاطبي في العلة والسبب .	١١٢
تنبيه : في بيان وجه بناء الخلاف هنا على الخلاف في علم الكلام	١٢٦
المسألة الثانية : في بيان ما يعطل به بالاتفاق وما اختلف في التعليل به وفيها شعبتان .	١٢٩
الشعبة الأولى : في التعليل بالأوصاف الظاهرة وبيان مر اتفاقهم عليه .	١٣٠
الشعبة الثانية : في التعليل بالحكمة وبيان منشأ اختلافهم فيه .	١٣٥
حكاية المذاهب . إطلاقات الحكمة وبيان المعنى المتنازع فيه منها . الأدلة . أدلة المانعين والرد عليها . دليل المجوزين مطلقا والجواب عنه . أدلة المفصلين ودفع ما ورد عليها . بيان أن الأصوليين فرضوا الكلام في هذه المسألة فرضا وادعوا عدم وقوع التعليل بها . مناقشتهم في ذلك وإثبات وقوع التعليل بها في كلام الله وكلام الرسول . وفي فتاوى الأئمة أصحاب المذاهب .	

الموضوع	رقم الصفحة
خاتمة الفصل في المقارنة بين الصريقتين : طريقة التصحابة ومن يدهم ، وطريقة الأصوليين ، وهل بينهما تخالف في الواقع ؟	١٥٠
الفصل الثالث : في بحث بعض الشروط التي ذكرها علماء الأصول للعلة .	١٥٤
البحث الأول : في اشتراط كونها منصوصة . وفيه مسألتان :	١٥٤
المسألة الأولى : في بيان أصل الاشتراط . أدلة الشارطين وردهما الخ	١٥٤
المسألة الثانية : في بيان ما يستفاد به النصيص على العلة من كلام الشارع وتقسيم القياسيين له . مرادهم بالنص . تقسيمه إلى صريح وإيماء . فائدة هذا التقسيم . أنواع الصريح .	١٥٦
الإيماء . تعريفه . أقسام اقتران الوصف بالحكم وبيان المتفق عليه منها والمختلف الخ .	١٦١
البحث الثاني : في اشتراط كون العلة متعدية ، التعليل بالعلة القاصرة ، منشأ هذا الخلاف . ذكر بعض عبارات للأصوليين في هذا الخلاف . عبارة الجصاص . إمام الحرمين . الغزالي . صدر الشريعة وصاحب المرآة . إرجاعهما النزاع اللفظي إلى نزاع معنوي . مناقشة كلامهما والرد عليهما . اعتراض الكمال على صدر الشريعة . محاولة صاحب المسلم تصحيح كلام صدر الشريعة . الرد على صاحب المسلم . بيان أنه خلاف لفظي . مناقشة إجمالية لما استدلوا به في هذا البحث .	١٦٤
البحث الثالث : في اشتراط عدم النقص . المذاهب . منشأ هذا الخلاف الجدل والدفاع عن الفروع . بيان أن جميع الفقهاء قائلون بتخصيص العلة . كلام الجصاص في هذا . تقسيم الغزالي لتخلف الحكم عن العلة . بيان موضع نزاعهم . هل هذا الخلاف لفظي أو معنوي . الأدلة . أدلة المانعين . مناقشتها . أدلة المجوزين . أدلة المفصلين بين المصوصة والمستنبطة . النتيجة	١٧٤

الموضوع	رقم الصفحة
البحث الرابع : في اشتراط كونها مناسبة . مقدمة . الخلاف في المنصوصة . تحرير موضع النزاع . خلاصة الآراء . نقد كلام الأصوليين في حكايتها . الأدلة . أدلة النافين لهذا الشرط . أدلة الشارطين ومناقشتها . الخلاف في المستنبطة .	١٨٩
البحث الخامس : في اشتراط التأثير . المذاهب . تتبع هذا الشرط في كلام الحنفية . كلام الجصاص . الدبوسي . نحر الإسلام . بيان أنه شرط للإلزام المناظر لا لصحة العلة عندهم . كلام صدر الشريعة ومحاولته جعل هذا الشرط لصحة العلة وإرجاعه النزاع اللفظي إلى حقيق والرد عليه . كلام صاحب المرأة . اختراعه معنى جديد للتأثير كي يجعل لهذا الخلاف حقيقة . كلام ابن الهمام فيه . نقده لصدر الشريعة في تفسير التأثير وأنه ينقض تقسيمهم العلة إلى منصوصة ومستنبطة . محاولة صاحب المسلم الجواب عن اعتراض صاحب التحرير والرد عليه .	١٩٨
تنبيهان :	
التنبيه الأول : في بيان معنى التأثير عند غير الحنفية .	٢٠٩
التنبيه الثاني : في مقارنة رأى الحنفية برأى غيرهم في هذا الشرط .	٢١١
الفصل الرابع : في تقسيم الوصف المعلل به باعتبار المناسبة وعدمها وفيه مباحث :	٢١٧
المبحث الأول : في الطرد . معناه . الخلاف في الطرد بمعنى الوصف . الخلاف في الطرد بمعنى المسلك .	٢١٩
المبحث الثاني : في الشبه . وفيه مسألتان :	٢٢٣
المسألة الأولى : في تعريفه . أشهر التعاريف . مقارنتها وهل بينها تخالف ؟ وجهة من ادعى ذلك والرد عليه .	

الموضوع	رقم الصفحة
المسألة الثانية في حجته . حكاية المذاهب . إرجاع المذاهب إلى مذهبين . مذهب ابن الحاجب وهل هو مذهب مستقل مغاير لمذهب النافين ؟ الأدلة . أدلة النافين ومناقشتها . أدلة التماثلين بحجته . بيان أن القول بالشبه ثبت عن الأئمة .	٢٣٥
المبحث الثالث : في المناسب . وفيه مسائل .	٢٣٩
المسألة الأولى : في تعريفه . ذكر تعريفاته المختلفة وبيان أنها متقاربة .	
المسألة الثانية : في تقسيمه وذكر طائفة من طرقهم فيه .	٢٤٣
طريقة الغزالي . طريقة الرازي . طريقة الأمدى . طريقة ابن الحاجب . طريقة ابن السبكي .	
مما رنة بين هذه الطرق وبيان مواضع الوفاق والخلاف .	٢٥٦
المسألة الثالثة : في التعامل بالمناسب الغريب . مقدمة في بيان أن المراد بالمناسب الغريب والخيال ، أو المناسبة والاختلاف متحد . الأدلة . أدلة النافين لاعتباره وما قسّمها وبيان ضعفها . أدلة القائلين باعتباره وبيان رجحانها . نسبة الأقوال إلى أصحابها وبيان ما في هذه النسبة من اضطراب .	٢٥٨
المسألة الرابعة في المناسب المرسل . تحقيق محل الخلاف . حكاية المذاهب . الأدلة . أدلة المانعين . أدلة المجوزين . نظرة عامة في هذه الأدلة وبيان المذهب المختار .	٢٦٨
الباب الثالث : في الكلام على المصلحة ، وفيه بحوث :	٢٧٨
البحث الأول : في تعريفها وبيان المعنى المتنازع فيه منها .	٢٧٨
البحث الثاني : في تقسيمها . تقسيمها باعتبار اعتبار الشارع وعدمه . نقد هذا التقسيم . تقسيمها إلى متغيرة وإلى غير متغيرة . تقسيمها	٢٨١

الموضوع	رقم الصفحة
الى ضرورة وحاجية وتحسينية . الدليل على حصر الاقسام في هذه الثلاثة . أول من قسمها إمام الحرمين في البرهان . خلاصة الاقسام وبيان مواضع الوفاق والخلاف .	
البحث الثالث : في حجيتها . أدلة اعتبارها في الجملة . دلالة الكتاب . دلالة السنة . دلالة الإجماع . دلالة المعقول . إشكال القرافي وجواب الشاطبي عنه . المذاهب في المصلحة . ما حكاه صاحب البرهان فيها . مذهب الفاضل ومن تبعه وهو اعتبارها إذا كان لها أصل معين . أدلة هذا الرأي ومناقشتها . المذهب الثاني والثالث . تصوير إمام الحرمين لها . مناقشته . رأي الطوفي الحنبلي .	٢٨٧
البحث الرابع : في بيان نظر الشارع للمعاملات هل هو ملاحظ فيه التعبد أو مجرد عن ذلك ؟ اتفقهم على أن الملاحظ فيها أولا هو مصالح الناس . أدلة ذلك . اختلافهم في أنه لاحظ فيها التعبد أولا . أدلة من ادعى ذلك . مناقشة هذا الرأي .	٢٩٦
أثر مراعاة هذا الأصل ، اعتبار التعبد ، في معاملات الناس .	٣٠٣
البحث الخامس : في تبدل الأحكام بتبدل المصالح .	٣٠٧
أدلة ذلك . دلالة السنة . الآثار . الإجماع . ثبوت ذلك في عمل الأئمة أصحاب المذاهب . متابعة الفقهاء المتأخرين لأئمتهم في ذلك .	
هذا التبدل ليس نسخا .	٣١٥
اعتراض على هذا الرأي وجوابه .	٣٢٠
نتيجة هذا البحث .	٣٢١
البحث السادس : في تعارض المصلحة مع الإجماع .	٣٢٣
الكلام على الإجماع كدليل . كثرة دعاوى الإجماع . عرض لبعض الأحكام التي خالفت فيها الأئمة ما سماه الناس إجماعا .	

الماخذ ————— ووع	ورقم الصفحة
تحرز العلماء قديماً من مخالفة الإجماعات المدعاة .	
تعارض المصلحة مع القياس . تعارض المصلحة مع مصلحة أخرى أو مع مفسدة .	٣٢٧
البحث السابع : في موقف الأئمة أصحاب المذاهب المقلدة وأتباعهم إزاء المصلحة ومدى اعتبارهم لها . عدم عناية الأصوليين بهذا البحث	٣٢٩
الاستحسان عند الحنفية . تتبع خطواته . ما ورد عن الإمام أبي حنيفة فيه . ما ورد عن صاحبيه . عدم تحديدهم له . توجه الطعنون عليهم في القول بالاستحسان . مقالة الامام الشافعي في ذلك . مقالة داود الظاهرى . موقف أتباع أبي حنيفة إزاء هذه الطعنات . دفاعهم عن إمامهم ببيان هذا الاستحسان وتحديده . ظهور التعريفات له . تعريف الكرخى وغيره . تعريف الجصاص . نقد المخالفين لهذه التعريفات . موقف متأخرى الحنفية إزاء هذا النقد . تعريفهم للاستحسان وتقسيمهم للاستحسان والقياس باعتبار القوة والضعف . كلام نجر الإسلام . السرخسى . صدر الإسلام . إذعان الخصم لهذا واعترافه بأنه لا يوجد استحسان مختلف فيه . حملهم لكلام الشافعى على الاستحسان بالهوى . كلام صدر الشريعة في التقسيم وبيان صور التعارض . عدم نقد من أتى بعده لهذا التقسيم العقلى .	٣٣٠
الكلام على الاستحسان وبيان حقيقته مستمداً من الفقه . نقد كلام الأصوليين . تكلفهم فيه في موضعين . الموضع الأول جعلهم القياس المتماثل للاستحسان بأنواعه قياساً أصولياً وقصره على ذلك الموضع . الثانى حصرهم أنواع الاستحسان فى المستحسن بالنص والإجماع والقياس الحنفى والضرورة مع أن أنواعه كثيرة فى الفقه . بسط الكلام فى هذين الموضعين . تحقيق أن المراد بالقياس فى هذا الموضع	٣٣٦

الموضوع	رقم الصفحة
القاعدة أو الأصل أو مقتضى الدليل العام غالباً . السبب في تفسير الأصوليين لهذا القياس بالقياس الأصولي . تطبيق بعض ما ورد عن الإمام وضاحيه على ذلك .	
الموضع الثاني : ما به الاستحسان أو الأمور التي يترك بها القياس	٣٤٨
النوع الأول : الاستحسان بالنص . أمثله . السلم . الإجارة . صوم الناس .	٣٤٨
النوع الثاني : الاستحسان بالإجماع . الاستصناع . دخول الحمام من غير تعيين أجرة .	٣٥٠
النوع الثالث : الاستحسان بالضرورة . طهارة الآبار . سؤر سباع الطير . الشهادة على الشهادة . الشهادة بالسمع في بعض الأمور .	٣٥٢
النوع الرابع : الاستحسان بالعرف . أنواع العرف . العرف الشرعي . العرف العملي . عرف التخاطب . أمثلة النوع الأول . قول الرجل مالي في المساكين صدقة . من حلف لا يصلي لا يحنث بمجرد الافتتاح .	٣٥٤
أمثلة النوع الثاني . صحة اشتراط بقاء الثمار حتى يتم نضجها . وقف المنقول . استعارة الدواب وردها إلى بيت مالها . استئجار الجمل ليحمل عليه محملاً وراكبين من غير تعيين .	
أمثلة النوع الثالث . قول الرجل كل حلّ على حرام . الوصية للجيران .	
النوع الخامس : الاستحسان بالقياس الحنفى . قول الرجل لامرأته إذا حضت فأنت طالق وقالت حضت وكذبها الزوج	٣٥٦
النوع السادس : الاستحسان احتياطاً مراعاة للخلاف . مثاله جواز العمرة للسفيه المحجور عليه .	٣٥٦

الموضوع	رقم الصفحة
النوع السابع : الاستحسان بترك مقتضى الدليل في اليسير التافه لتفاهته تيسيرا . إهدار الوصف في الربا . إهدار الجهالة اليسيرة في الوكالة . من حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم ثم وزنها له المدين على دفعتين .	٣٥٦
النوع الثامن : الاستحسان بالمصلحة . أمثله . توريث زوج المرتدة إذا ارتدت في مرضها . عدم قطع السارق في المرة الثالثة . حكمهم ببقاء عقد المساواة فيما إذا مات رب الأرض والخارج بسراخ . من باع شيئا على أن يرهنه المشتري شيئا بعينه أو يعطيه كفيلا حاضرا في المجلس . تضمين الصانع . بيع الوصي مال الغائب الكبير . قول الرجل لورثته عند موته لفلان على حق فصدقه ولم يبين مقداره . قبول هدية العبد التاجر الخ النتيجة أن أبا حنيفة وأصحابه عملوا بالمصلحة حتى ولو كانت في مقابلة النص في مسائل الاستحسان وغيرها .	٣٥٧
قول متأخرى الحنفية : لا عبرة بالحاجة في مقابلة النص ، والرد عليهم بأن هذا مخالف للواقع في كلام أئمتهم .	٣٦٢
الاستحسان عند المالكية . ثبوت القول بالاستحسان عن الإمام مالك . عدم تحديده للاستحسان . تعريفات المالكية للاستحسان . تعريف اللخمي . تعريف ابن العربي . تعريف ابن رشد . الفرق بين الاستحسان والمصلحة المرسلة . كلام صاحب الاعتصام في ذلك . مناقشة علماء المالكية في قولهم إن المصلحة إذا كانت في مقابلة النص تكون ملغاة لا يعمل بها ونسبتهم ذلك إلى إمامهم . ذكر بعض فتاوى الإمام وأتباعه التي عملوا فيها بالمصلحة في مقابلة النصوص . مناقشة فتوى يحيى بن يحيى وهل يصح جعلها	٣٦٥

(ل)

رقم الصفحة	الموضوع
٣٨١	<p>مستندا للقائلين بأن المصلحة إذا عارضت نصا تلغى ؟ الشافعية والمصلحة . إنكار الشافعي للاستحسان لا يمكن تسليطه على جميع أنواع الاستحسان . نسبة إمام الحرمين لإمامه القول بالمصلحة المرسلة . ذكر طائفة من فروع المذهب فيها العمل بالمصلحة . الحنابلة والمصلحة . رأى ابن تيمية وابن القيم ونجم الدين الطوفي في العمل بالمصلحة في مقابلة النصوص . الخاتمة : في بيان السبب الذي جعل العلماء المتأخرين يمتنعون من التصريح بجواز العمل بالمصلحة بعد أن ظهر اتفاق أئمتهم على العمل بها . الكلام على سد الذرائع باختصار . معناه . أقسامه . تطبيق هذا الأصل على منع العمل بالمصلحة أو عدم التصريح بجوازه . الزامهم بهذا الأصل .</p>

مراجع الرسالة

الكتاب	المؤلف	الطبعة
كتب التفسير		
جامع البيان في تفسير القرآن	لابن جرير الطبري المتوفى سنة ٢١٠ هـ	الاولى بالاميرية
الجامع لأحكام القرآن	لابي بكر الرازي الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ	الهيئة المصرية
الجامع لأحكام القرآن	لابن العربي المالكي المتوفى سنة ٥٤٣ هـ	الاولى بالسعادة
إرشاد العقل السليم	لابي السعود العمادي المتوفى سنة ٩٨٢ هـ	الاولى بالمصرية
روح البيان	لاسماعيل حقي المتوفى سنة ١١٣٧ هـ	الاولى بالاميرية
روح المعاني	للألويسي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ	الاولى بالمصرية
تفسير المنار	لرشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ	الاولى بالمنار
كتب الحديث		
صحيح البخاري	لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري المتوفى سنة ٢٥٦ هـ	الاولى بالاميرية
صحيح مسلم	لمسلم بن الحجاج القشيري المتوفى سنة ٢٦١ هـ	دار الطباعة العامرة بتركيا
السنن	لابي داود المتوفى سنة ٢٧٥ هـ	مصطفى محمد
السنن الكبرى	للبيهقي المتوفى سنة ٤٥٨ هـ	الاولى بجيدر آباد
كنز العمال في سنن الاقوال والافعال	للشيخ علاء الدين علي المتوفى ابن حسام الدين الهندي	

الكتاب	المؤلف	الطبعة
عون المعبود شرح سنن أبي داود عمدة القسارى شرح صحيح البخارى	محمد اشرف بن أمير بن على حيدر الصديقي لمحمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني الحنفى المتوفى سنة ٨٥٥ هـ	طبع الهند دار الطباعة العامة بتركيا
فتح البارى شرح صحيح البخارى إرشاد السارى نصب الراية	لابن حجر العسقلانى المتوفى سنة ٨٥٢ هـ لاحمد بن محمد الخطيب العسقلانى لجمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعى المتوفى سنة ٧٦٢ هـ لمجد الدين عبد السلام بن تيمه الحرانى لأشوكافى المتوفى سنة ١٢٥٥ هـ	الاولى بالخيرية البنية بمصر الاولى بدار المأمون الاولى بمطبعة المعاهد الخطى وأولاده
الرسالة أصول الجصاص البرهان	كتيب أصول الفقه للإمام الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤ هـ لأبى بكر الرازى الحنفى المتوفى سنة ٣٧٠ هـ للإمام الحرميين الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	البابى الخطى وأولاده مخطوط بدار المكتب برقم ٢٦ مخطوط بدار المكتب برقم ٧١٤
المستصفى شرح أصول الشافعى أصول البزدوى	للغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ لابن رجب الحنبلى المتوفى سنة ٧٩٥ هـ لفخر الإسلام البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ	الاولى بالأميرية طبع الهند طبع تركيا

(س)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
كشف الأسرار شرحه	لعبد العزيز البخاري المتوفى سنة ٧٣٠ هـ	طبع تركيا
الإحكام	لسيف الله الآمدي الشافعي المتوفى سنة ٦٣١ هـ	مطبعة صبيح
ميزان الأصول	لعماد الدين الحنفي	مخطوط بمكتبة رواق الأتراك
كشف الأسرار شرح المنار	لحافظ الدين النسفي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	الأولى بالأميرية
فتح الغفار شرح المنار التحرير	لابن نجيم المصري المتوفى سنة ٩٦٩ هـ للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ	الأولى بمطبعة الحلبي ، ،
التقرير والتجسير شرح التحرير	لابن أمير حاج المتوفى سنة ٨٧٩ هـ	الأولى بالأميرية
التيسير شرح التحرير مختصر المنتهى	لمحمد بن أمير المعروف بأمير بادشاه لابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ	الأولى بمطبعة صبيح الطبعة الأولى بالأميرية
الشرح العضدي	لمعتمد الدين بن عبد الرحمن بن أحمد الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ	، ،
الحواشي السعدية	لسعيد الدين التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٨ هـ	، ،
التوضيح شرح التنقيح حواشي السعدى والفنارى ومنلا خسرو والجرجاني	لصدر الشريعة المتوفى سنة ٧٤٧ هـ	الأولى بالخيرية بمصر ، ، ،
المرآة شرح المرقاة حاشية على المرآة	للولى خسرو المتوفى سنة ٨٨٥ هـ للأزميرى	دار الطباعة العامة بتركيا

الكتاب	المؤلف	الطبعة
فصول البدائع	لمحمد بن حمزة الدناري المتوفى سنة ٨٤٣ هـ	طبع تركيا
مسلم النبوت فوتوح الرحوت شرحه	لمحب الدين بن عبد الشكور لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري	الأولى بالأميرية " "
منهاج الأصول	لعبد الله عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ	المطبعة السلفية
نهاية السؤل شرحه	لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ	" "
سلم الوصول شرح نهاية السؤل	للشيخ محمد بن خيثم المطيعي	" "
منهاج السؤل شرح منهاج الأصول	لمحمد بن الحسن البغدادي	السعادة بمصر
الموافقات في أصول الشريعة	لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	مصطفى محمد
جمع الجوامع	لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى سنة ٧٧٩ هـ	
شرح جمع الجوامع	لمحمد بن أحمد المحلى المصري المتوفى سنة ٨٦٤ هـ	الأولى بالمطبعة العلية بمصر
حاشية عليه	للشيخ حسين العطار المتوفى سنة ٩٢٥ هـ	" "
تقرير على حواشيه	للشيخ عبد الرحمن الشربيني	" "

(ف)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الآيات البينات حاشية على جامع الجوامع مختصر التنقيح الورقات	لابن قاسم العبادي للبناني للقرافي المالكي المتوفى سنة ٨٦٨٤ لإمام الحرمين الجويني المتوفى سنة ٤٧٨ هـ	الأميرية بمصر دار الكتب العربية طبع دمشق المكتبة الهاشمية
قواعد الأصول	لصفي الدين البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٧٣٩ هـ	" "
الإحكام في أصول الأحكام	لابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	الأولى بالمنيرة
مفاتيح الأصول	للطباطبائي من الشيعة الإمامية المتوفى سنة ١٢٢٩ هـ	طبع المعجم
إرشاد الفحول نبراس العقول في القياس	للشوكاني المتوفى سنة ١٢٢٥ هـ للشيخ عيسى منون	محمد صبيح بمصر المنيرة
كتب القواعد		
تأسيس النظر الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية الاشباه والنظائر	لابن زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ لابن الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠ هـ	الأولى بالأديبة " "
غز عيون البصائر شرح الاشباه والنظائر قواعد الأحكام	لابن نجم المصري الحنفى المتوفى سنة ٩٦٩ هـ للحمدي لعز الدين بن عبد السلام المتوفى سنة ٦٦٠ هـ	دار الطباعة العاصرة بتركيا " "
		مصطفى محمد

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الفروق	لشهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ	الأولى بدار إحياء الكتب العربية بمصر مصطفى محمد
الأشباه والنظائر	للسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ كتب الفقه الفقه المقارن	
الآثار	لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ	طبع الهند
الموطأ	رواية محمد بن الحسن لعبد الحى اللكنوى	طبع الهند
التعليق الممجّد	للامام أبي يوسف المتوفى سنة ١٨٣ هـ	الأولى بمصر
الرد على سير الأوزاعي	للطحاوى الحنفى المتوفى سنة ٣٢١ هـ لابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ	طبع الهند الأولى بالمنية
شرح معاني الآثار	لابن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ	طبع الحلبي
المحلى شرح المجلى	لابن قدامة الحنبلي المتوفى سنة ٦٢٠ هـ	الثانية بمطبعة المنار
بداية المجتهد	فقه الحنفية	
المفتى	لابي يوسف المتوفى سنة ١٨٣ هـ لمحمد بن الحسن المتوفى سنة ١٨٩ هـ لعلاء الدين الكاساني المتوفى سنة ٥٨٧ هـ	الأولى بالاميرية الأولى بمصر الأولى بمطبعة الجمالية
الخراج		
الجامع الكبير		
بدائع الصنائع		

(ق)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الهداية	لبرهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣ هـ	الأولى بالأميرية
فتح القدير تبيين الحقائق شرح الكنز	للكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦٩ هـ لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي المتوفى سنة ٧٤٣ هـ	الأولى بالأميرية ، ، ،
البحر الرائق شرح الكنز	لابن نعيم المصري المتوفى سنة ٩٦٩ هـ	الأولى بالعلية بمصر
فقه المالكية		
الموطأ	للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ	الأولى بالسعادة
المنتقى شرحه	لأبي الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤ هـ	، ،
المدونة	رواية سحنون المتوفى سنة ٢٤٠ هـ	، ،
المقدمات	لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ	، ،
الرسالة	لابن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦ هـ	، ،
الفواكه الدواني شرحها	لابن مهنا النفراوى المتوفى سنة ١١٢٥ هـ	، ،
حاشية على الشرح الكبير	للشيخ محمد عرفة الدسوقي فقه الشافعية	الأزهرية
الام مغنى المحتاج	للإمام الشافعي للشيخ محمد الشربيني الخطيب	الأولى بالأميرية الحلبي بمصر

الكتاب	الكتاب	الطبعة
	فقه الحنابلة	
كشف القناع على متن الإقناع الفتاوى الكبرى	للشيخ منصور بن إدريس الحنبلي المتوفى سنة ١٠٥٩ هـ لتقى الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن عبد السلام بن تيممة المتوفى سنة ٧٢٨ هـ	الأولى بالعامرية الشرقية كرديستان العلوية بمصر
	كتب العقائد والفرق	
المسيرة المسيرة شرحها	لابن الهمام المتوفى سنة ٨٦١ هـ للكمال بن أبي شريف المتوفى سنة ٩٠٣ هـ	الأولى بالأميرية " "
محصل أفكار المتقدمين والتأخرين	لفخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ	الأولى بالحسينية المصرية
المراقف	لعبد الدين عبد الرحمن الأيجي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ	الأولى بالسعادة
شرح المواقف	للسيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ	" "
حاشيتان عليه العقائد العضدية	لعبد الحكيم والمولى حسن حليبي	" "
شرح العقائد	للجلال الدواني	الأولى بالخيرية
حاشيتان على شرح العقائد	لعبد الحكيم والشيخ محمد عبده	" "
الطوالع	للبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ	" "
مطالع الأنظار شرحها	لشمس الدين بن محمود الأصفهاني المتوفى ٧٤٩ هـ	" "

(ش)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
إيثار الحق على الخلق	لأبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني المتوفى سنة ٨١٦ هـ	الآداب والمؤيد بمصر
العلم الشاخر	للشيخ صالح بن مهدي المقبل المتوفى سنة ١١١٨ هـ	الأولى بالمنار
منهاج السنة النبوية التبصير في الدين	لأبن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ لأبي المظفر الأسفرائني المتوفى سنة ٤٧١ هـ	الأولى بالأميرية الأولى بمطبعة الأنوار بمصر
رسالة التوحيد	للشيخ محمد عبده المنوفي سنة ١٣٢٣ هـ	الخامسة بالمنار
الطبقات الكبرى	كتب التاريخ والتراجم لأبن سعد الواقدي للكندي	طبع ليدن طبع بمدينة رومية
كتاب القضاة الذين ولوا قضاء مصر	لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي	طبع بلاد المغرب
الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي	للخطيب البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	الأولى بالسعادة
تاريخ بغداد	لمحمد عبد الحى الكنوي الهندي	" "
الفوائد البهية في تراجم الحنفية	لناج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي	الأولى بالحسنية المصرية
طبقات الشافعية الكبرى	لأبي نصر اسماعيل بن حماد الجوهري المتوفى سنة ٣٩٤ هـ	
الصحيح		

(ت)

الكتاب	المؤلف	الطبعة
أساس البلاغة	لجار الله الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨ هـ	دار الكتب المصرية
القاموس المحيط	للفيروزبادي الشافعي المتوفى سنة ٨١٧ هـ	الاميرية
مختار الصحاح	لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي	طبع بيروت الحميدية بمصر
محيط المحيط	للبيستاني	
التعريفات	للسيد الشريف الجرجاني	
	فنون متنوعة	
جامع بيان العلم وفضله	لأبي عمر بن يوسف بن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ	المنيرية
الاعتصام	لأبي إسحاق الشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠ هـ	دار الكتب المصرية
إعلام الموقعين	لابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ	فرج الله الكردي
الطرق الحكيمة	د د د د	الأدب والمؤيد بمصر
حجة الله البالغة	لأحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الشافعي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ	الأولى بالمنيرية
كشف الظنون	لمنلا كاتب جلبي	الاميرية
مناهج الالباب المصرية في مباهج الآداب المصرية	لرفاعة بك رافع الطمطاوي المتوفى سنة ١٢٩٠ هـ	الثانية بشركة الرغائب بمصر

المجلات العلمية

الأزهر ، المنار ، المحاماة الشرعية ، الإسلام

(ث)

خطأ وصواب لرسالة تعليل الأحكام

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٤	٢٥	والحجر الاساسى	وحجر الاساس
٦	٩	التعاذير	التعازير
٧	٢	النقول	التقول
٢٤	٦	الصالح	المصالح
٣١	١٤	وفى لفظ أبو داود	وفى رواية أبي داود
٤٢	٢٠	متعددة	عديدة
٤٣	١٤	أحكام	أفعال
٤٣	١٦	موقف عمر	منع عمر
٦٠	١	عقاب دنيويا	عقابا دنيويا
٨٥	١٨	فأفتوا	أفتوا
١٢١	٢٥	أبو بكر الصديق	أبو بكر الصيرفى
١٢٩	١٣	لا خفاء	ولا خفاء
١٥٨	١١	منذرين	المنذرين
١٦٦	١٣	على أنه	على أنهم
١٩٠	٣	الايمان	الإيماء
١٩٩	١	الآون	والآن
١٩٩	١١	والاستدلا	والاستدلال
٢٠٤	٧	الزلام	الإلزام
٢١٢	٢	ظهر ثره	ظهر أثره
٢١٣	٢٤	باعتبار، ا ه أن يوجد	باعتبار أن يوجد
٢١٣	٢٥	التأثير وهو تقريب	التأثير، ا ه وهو

(خ)

رقم الصفحة	السطر	المخطأ	الصواب
٢١٣	٢٦	هذا الرجـه	هذا الوجه
٢٢٤	٢٢	حيث	حتى
٢٣٦	١٨	مردد	مردود
٢٣٧	٣	نسائل	وهنا نسائل
٢٥٤	٢٢	في عينه	في عين
٢٦١	١	من لا إيجاب العمل الزام	من إيجاب العمل الزام
		المناظر لإيجابه	المناظر لا إيجابه
٢٧٥	١٢	حسب ما تظهر	حسبما تظهر
٢٧٦	٥	لا يستجوب	لا يستوجب
٢٧٩	٩	للصحة	للصلحة
٢٨٠	١٧	حسب ما يراه	حسبما يراه
٢٨٢	١٧	فتقسم	فتقسم
٢٩٧	١٩	المحكمة	الحكمة
٣٠١	١١	وبين وغيرها	وبين غيرها
٣٠١	١٢	إذا كان	وإذا كان
٣٥٤	١٥	بجميع	بجميع
٣٦٢	١	الربى فلما انقطع	القرى فلما انقطع